ISSN 0024-7359



Le Pardon de Dieu.

Péché, pénitence et sacrement de la réconciliation

Jean Ansaldi
Lytta Basset
Bruno Carra de Vaux Saint Cyr
Jean-François Chiron
Bernard Michollet

262

Avril - Juin 2004

Avril-Juin 2004 - tome LIII - 2

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 2004

Revue publiée avec le concours du centre national du livre

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 04 78 42 66 83 - FAX 04 78 37 23 82
courriel : lumvie@wanadoo.fr
site web : http://www.lumiere-et-vie.com



n° 262



Le pardon de Dieu

Péché, pénitence et sacrement de la réconciliation

Isabelle Chareire

« Dieu est plus grand que notre cœur »

Dans *Le journal d'une femme de chambre,* le film de Luis Buñuel tiré du roman d'Octave Mirbeau, une bourgeoise partage à son confesseur le souci que lui procure son époux trop prompt, à son goût, à honorer son devoir conjugal. La quête d'un autre regard en vue d'éclairer les replis intimes de son agir et de sa conscience illustre moins la vérité du sacrement de pénitence que le goût, sans doute assez naturel, de l'être humain à se mettre en scène devant le regard d'autrui— et ce, parfois, au risque même de sa liberté. L'aveu religieux n'en est qu'une des formes et bien d'autres, aujourd'hui, ont pris le relais.

Ce goût de l'aveu fait le bonheur des faiseurs d'ordre et autres serviteurs du pouvoir quel qu'il soit (politique, religieux…) ; les médias (la « télévision-réalité ») en sont actuellement les plus brillants officiants au service du « correctement penser et agir » ! Ces mises en scènes de l'aveu sont loin de coïncider avec l'accroissement du sens de la responsabilité… c'est le moins qu'on puisse dire !

Le sacrement de réconciliation ne serait-il qu'une forme honteuse, parce que secrète, du goût du dévoilement de l'intime ? Non, car s'il s'enracine dans une réalité anthropologique fondamentale, c'est bien la source théologale qui donne sens et plénitude à l'aveu qui se réalise dans la confession chrétienne. C'est d'abord du péché, du lien à Dieu, et non de l'image idéalisée de soi, qu'il est question dans le sacrement

de réconciliation. Il s'agit, dans cette démarche, de remettre sa vie sous une lumière plus vaste et plus intense que les éclairages partiels auxquels nous conduisent nos intérêts immédiats. Paradoxalement — mais c'est le paradoxe du Dieu de Jésus Christ— l'éclat de cette lumière n'oppresse pas, mais il libère : « Car, si notre cœur nous accuse, Dieu est plus grand que notre cœur et il discerne tout » (1 Jn 3, 20).

Si le sacrement de réconciliation, et l'aveu qu'il suppose, a un sens, c'est bien parce qu'il est placé sous le signe de la bienveillance lucide et de la pudeur de Dieu... ce regard que nous sommes tous et toutes invité(e)s à porter sur les faiblesses d'autrui et sur les nôtres : non de complaisance qui rend égal tout comportement, mais de charité qui aide l'autre et soi-même à grandir dans le souffle de l'Esprit.

C'est sur fond d'une interrogation anthropologique fondamentale que nous avons souhaité situer notre réflexion sur le sacrement de réconciliation. Lytta Basset nous y engage par une lecture en profondeur de la parabole des deux fils : ce récit nous dévoile la difficulté d'être par-delà toute culpabilité. La culpabilité est une donnée structurelle de l'être humain et non le produit du « judéo-christianisme » comme le désignent souvent d'un doigt accusateur ses ignorants détracteurs ; Jean Ansaldi, par une fine analyse de la théologie paulinienne, montre le renversement réalisé par le christianisme : en libérant de la culpabilité, le Christ libère de l'idolâtrie de soi en vue d'une authentique conversion à Dieu.

Déculpabiliser n'est pas déresponsabiliser. La grâce du baptême fait entrer chaque chrétien et chaque chrétienne dans une dynamique de renouveau à mettre en œuvre. La réconciliation sacramentelle signifie que, si les baptisé(e)s sont loin d'être toujours à la hauteur de cette nouvelle vie qu leur est donnée, Dieu réitère son pardon à qui veut bien le recevoir. Jean-François Chiron nous introduit à la compréhension de l'enracinement baptismal d'un sacrement que l'on a pu qualifier de « baptême laborieux ».

Avant de prendre acte de la crise actuelle du sacrement de réconciliation, une histoire de ce sacrement était nécessaire pour remettre en perspective les enjeux pastoraux actuels. Bruno Carra de Vaux Saint Cyr nous fait brillamment parcourir les siècles et comprendre comment on a pu passer d'une mesure d'exception à une pratique de dévotion. Enfin, Bernard Michollet s'interroge sur les raisons de la

crise qui affecte le sacrement de réconciliation et esquisse les pédagogies pastorales qui permettraient aux fidèles d'en retrouver le sens et le goût.

Isabelle CHAREIRE
Directrice

Secrétariat-Abonnements :
13, rue Louis-Perrier F-34000 MONTPELLIER
Tél.
04 67 06 45 76
Fax
04 67 06 45 91
email :
<contact@revue.etr.org>
Site Web http://www.revue-etr.org/

Abonnement 2004 :
France 30 €
Etranger 34 €

Abonnement de soutien :
France 42 €
Etranger 45 €

Tables 1976-1990 : 8 €
(franco 12 €)

Prix de ce n° :
10 €
(franco 13 €)

ÉTUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

Tome 79 **2004/1**

Lytta Basset

« Un homme avait deux fils »

Pour aider quelqu'un à vivre, ne faut-il pas partir avec lui *de là où il est* ? C'est ce que fait Jésus dans maintes paraboles : il raconte des histoires de tous les jours, nous nous identifions à tel personnage aux prises avec tel problème, il nous révèle quel tour stupéfiant peuvent prendre les événements mais nous laisse avec des points de suspension –« et toi, semble-t-il dire, que ferais-tu maintenant ? » Le style ouvert des paraboles évangéliques nous autorise donc à entendre d'une autre oreille l'histoire du père et des deux fils en Lc 15, 11-32. Autre parce que l'Eglise, dans sa pratique et sa théologie, prend de plus en plus conscience aujourd'hui de l'hypertrophie de la faute dans son message traditionnel. Il apparaît plus clairement désormais que l'anthropologie biblique, elle, ne dissocie jamais la faute du malheur, ou la blessure imposée à autrui du mal subi injustement ![1]

Nous aborderons donc la parabole dite du fils prodigue sans l'enfermer immédiatement dans le moule interprétatif de la faute et du pardon : d'une part, le pardon n'est jamais mentionné dans le texte ; d'autre part, le fils cadet se dit désespérément *coupé* ou *divisé* du « Ciel » et de son père[2], ce qui est infiniment plus radical qu'aucune faute objective, précisément introuvable dans le texte. Le thème de

---

1. Par exemple, Jésus déclare Judas ou certains pharisiens "*ponèroi*", ce qui signifie à la fois malheureux et malfaisants.
2. Tel est le sens du « péché » dans toute la Bible : ne plus être en relation avec Dieu.

l'errance pourrait se révéler particulièrement parlant aujourd'hui, car assez vaste pour englober le tout de la condition humaine. Thème authentiquement biblique, omniprésent dans l'ensemble du chapitre 15 de Luc où tour à tour une brebis, une pièce de monnaie et un fils sont perdus, puis finalement « trouvés ». Et la finale de notre parabole ne porte-elle pas ce thème au comble de son mystère ? On peut, comme le fils aîné, n'avoir rien à se reprocher et se voir néanmoins perdu, errant dans une vie sans joie parce que sans relation.

I

Douloureuse condition humaine

« Un homme avait deux fils » – un "*anthrôpos*", littéralement un être humain, et non un "*anèr*", un mâle, comme pour dire quelque chose d'universellement humain. Un père terrestre donc, une famille ordinaire où chaque membre a sa propre histoire de souffrance. Quel non-dit douloureux pourrait donner sens à la crise majeure que représente le brusque départ du fils cadet, sans raison explicite ? Pourquoi le texte est-il muet sur ce qui a pu mal se passer précédemment ? Le constat vaut pour toutes les époques : la souffrance liée à chaque existence est spontanément cachée, minimisée, occultée... ce qui finit par rendre incompréhensibles les comportements blessants des personnes blessées. En cela, le texte biblique reflète la réalité et les lecteurs devront bien s'identifier aux personnages s'ils veulent approfondir leur perception de la condition humaine.

Parmi les éléments douloureux sous-jacents à la parabole, on peut mentionner :

- l'absence de la mère, la souffrance d'une famille privée d'épouse et de mère ; morte ou vivante, elle n'est, en tout cas, pas en relation avec ses proches, ce dont personne n'est rendu coupable ;

- l'exil, explicable par le fait qu'une majorité de Juifs vivait alors en Diaspora ; il n'en demeure pas moins une démarche éprouvante, impliquant deuils et solitude ; et rien n'indique la culpabilité de quiconque dans cette situation ;

- la famine, drame collectif d'autant plus difficile à vivre que le fils est isolé ; il n'est pas dit qu'il aurait dû économiser ; mais l'accumulation des échecs l'enfonce dans un sentiment de faute qui

décuple sans doute sa souffrance ; c'est la « série noire », comme on dit parfois, sans que personne n'en soit coupable ;

- la naissance d'un cadet qui, on le sait aujourd'hui, constitue une véritable épreuve pour l'aîné-e ; souffrance « normale », donc très souvent banalisée, souffrance pourtant constitutive de la condition humaine, et dont personne n'est coupable.

On peut déceler une sorte de parti pris dans la manière de raconter l'histoire : le vocabulaire des valeurs morales (bien et mal, juste et injuste, vrai ou mensonger) en est remarquablement absent. Aucun événement, aucune parole, aucun sentiment, aucune donnée de l'existence ne reçoit d'étiquette définitive. Luc est un évangéliste particulièrement sensible à la grande capacité de changement des humains. Il aime dépeindre des personnages complexes traversant des expériences toujours susceptibles de les mettre en mouvement. Aucune fatalité n'enferme définitivement quiconque dans le malheur, la faute, la perte de vis-à-vis. Un événement vaut par ce qu'on en fait : ainsi, l'errance du fils cadet ou la révolte ouverte de l'aîné peuvent mal tourner mais n'implique en rien l'impossibilité de retrouvailles dans la joie ; il en va de même pour le départ du cadet vers une nouvelle vie ou le travail de l'aîné dans le domaine familial : ces choix de vie ne sont ni bons ni mauvais en soi, tout dépend de ce que chacun fera de son potentiel de vie relationnelle. Pourquoi en serait-il autrement pour le père ? Jésus n'en fait pas un père idéal, désincarné, immuable dans sa perfection. Au contraire, il faudra attendre le verset 20 pour le voir se réveiller, entrer en relation et s'exprimer, d'abord en gestes puis en paroles.

Qu'en est-il de la souffrance spécifique du fils cadet ? On peut la déceler derrière son besoin d'exclure père et frère : avant de couper les ponts, il traite en quelque sorte son père comme s'il était déjà mort[3]. N'est-ce pas l'indice que la *relation* était « morte » ou inexistante ? Et le désespoir lié à cette absence de vie relationnelle ne refait-il pas surface dès qu'il se retrouve en exil ? En effet, le texte dit qu'il vivait « de façon désespérée ». Tel est le sens premier de cet adverbe "*asôtos*" qui signifie ensuite « avec prodigalité », adverbe introuvable ailleurs dans la Bible grecque : quelque chose d'unique se dit peut-être ici, qui nous ramène au cœur de la condition humaine ; l'apparente profusion

---

3. Généralement, le partage de l'héritage se faisait au moment du décès du père.

cache difficilement le désespoir d'une vie privée de relation avec un AUTRE. Et le même désespoir affleurera dans la protestation de l'aîné : il n'a « jamais » pu se réjouir avec quiconque[4].

Il est possible de comprendre ainsi le verset 12 : « Père, donne-moi la part d'*être*[5] qui m'échoit ! » Sous la demande matérielle, le fils cadet exprimerait à son père une terrible incertitude d'exister et la difficulté de vivre sans avoir reçu l'être comme un cadeau. Combien de jeunes affirment aujourd'hui n'avoir pas demandé à naître ! C'est comme si, en raison du mutisme qui recouvre les blessures d'un oubli illusoire, les humains se découvraient parfois en *manque d'être* : « Lui, il commença à être en manque » (v. 14). Là encore, c'est plus profond qu'il n'y paraît, et pour l'aîné cela ne se réduit pas au chevreau qu'il n'a pas eu !

Or, notre humanité est ainsi faite que nous tentons de combler le manque par l'avoir matériel ou la nourriture – caroubes pour l'un, chevreau pour l'autre. Mais le vide demeure, désespérant : « *personne* ne lui donnait » ou, comme en écho, « *jamais* tu ne m'as donné »... Au plus enfoui de sa blessure d'exclusion, le cadet découvre son désir d'exister en plénitude : pensant aux salariés de son père, il dit littéralement « ils surabondent de pains » (v. 17). Jésus ne parlait-il pas de la surabondance du Royaume ? Mais le fils croit qu'elle se mérite, comme le salarié mérite son salaire. Il faudrait même faire des efforts pour *être* le fils de quelqu'un, car « être appelé », dans la Bible, équivaut à « être ». C'est décidé, il dira à son père : « je ne suis plus digne d'être appelé ton fils » (v. 19). En creux, n'est-ce pas là l'expression du brûlant désir humain d'être un enfant voulu pour lui-même, d'être accueilli sans conditions, sans raison, simplement parce qu'on est fils ou fille ?

Perceptible sous le mépris de la formulation, une souffrance similaire semble ronger l'aîné : « quand ton fils, celui-ci, est arrivé... », lui c'est ton fils, le préféré, moi je ne me sens pas ton fils. Le fait est qu'il n'a été consulté ni pour le partage de l'héritage ni pour la dépense considérable que représente le veau gras. La musique toute

4. « A moi tu n'as jamais donné un chevreau pour que je me réjouisse avec mes amis » (v. 29).
5. On traduit souvent par "la part de *bien* ". Mais "*ousia*" a pour premier sens, la vie, et on ne le trouve nulle part ailleurs dans le Nouveau Testament avec le deuxième sens, "fortune, biens ".

nouvelle[6] qui parvient à ses oreilles, et lui parle peut-être de la vie en abondance, lui est insupportable – comme s'il en était nécessairement exclu et qu'il s'en excluait immédiatement en rejetant père, frère et tous les autres.

Éclate enfin la colère, avec son potentiel de vie. C'est la première fois qu'il désire quelque chose : ne plus fonctionner en esclave d'autrui. Cela équivaut à décider d'assumer le manque d'être que tout humain rencontre en lui-même tôt ou tard : « il ne voulait pas entrer » (v. 28). Expression perturbante et perturbatrice du désir d'entrer vraiment en relation. Quête violente et désespérée d'une différenciation qui permettrait au fils d'accéder à sa « part d'être » ou sa vie en abondance. La Bible n'enferme jamais la condition humaine dans la fatalité d'une culpabilité ou d'une colère irrémédiable. Plus que jamais, il en est ainsi pour cet « Evangile dans l'Evangile » qu'est notre parabole, selon une ancienne expression de la tradition chrétienne.[7]

La souffrance du père apparaît quasi rétrospectivement, lorsqu'il affirme au verset 32 : « ton frère, celui-ci, était mort et il est venu à la vie, perdu et il a été trouvé ». Au verset 24, à mi-chemin de la parabole, il avait dit : « celui-ci, mon fils, était mort et il a *repris vie* » ("*anezèsen*"). Maintenant, après avoir parlé avec son aîné, il semble prendre conscience de l'extrême profondeur à la fois de sa propre souffrance et de celle du cadet : « il est *venu à la vie* » ("*ezèsen*"), comme s'il n'avait jamais vécu auparavant. On dirait que le père en est mort lui-même[8], de ce désert relationnel, de ce terrible manque d'être qui affectait tout autant chacun de ses fils. C'est qu'il appartient aux humains de « venir à la vie » par les liens vivants de la relation interpersonnelle, pour le meilleur et pour le pire. Si le père a cru son fils mort, il a lui-même traversé la mort. Quiconque a perdu un enfant en sait quelque chose, de cette douleur qui prend aux entrailles et ne lâche plus, jusqu'à ce que la relation ressuscite.

---

6. Le mot "*sumphônias*" est totalement inconnu dans le Nouveau Testament !
7. *Cf.* K.E. Bailey, *Poet and Peasant* and *Through Peasant Eyes. A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids Mi., W. Eerdmans Pub. Co., 1983, p. 158.
8. En réalité, personne ne l'avait informé que son fils était mort, et pour cause !

II

Où est le coupable ?

Les derniers mots de la parabole ne sont pas « il a été pardonné », mais « il a été trouvé ». C'est que le fils était perdu, incapable de s'en sortir, abandonné à lui-même pour son plus grand malheur. L'"heureuse nouvelle", c'est que la souffrance qui se dit entre humains restaure la possibilité de la relation. Sur le mode du cri ou de l'aveu, le cadet partage sa détresse de sous-humain, l'aîné sa frustration d'homme sans consistance propre, et le père la « mort » atroce qu'il a traversée. Chacun à sa manière semble exprimer l'absence douloureuse de vie relationnelle entre proches d'une même famille.

Or, aucun des trois n'est rendu coupable d'une telle situation. Il n'est pas dit que le père est toujours admirable (il ne dialogue jamais avec le cadet et ne parle à l'aîné que dans les deux derniers versets), ni pourtant qu'il est responsable de l'attitude de ses fils. Le cadet, lui, n'est pas davantage montré du doigt. Il est en demande de relation : à cinq reprises, il dit « Père ! » ou « mon père ». On ne dit pas qu'il se convertit ni qu'il a fauté et se repent, mais seulement qu'il « vient en lui-même » et prend conscience qu'il est « perdu ici » (v. 17). C'est bien connu, les échecs répétés génèrent le sentiment de faute : c'est arrivé parce que je suis coupable et indigne. N'est-ce pas plutôt l'inverse ? J'ai toujours manqué d'être et de consistance, me sentant exclu de la vie... et je trouve le coupable en moi. Or, le père va l'interrompre, sans s'intéresser à une quelconque culpabilité.

Quand on s'aperçoit que Jésus ne condamne pas davantage le fils aîné, on commence à renoncer à l'explication par la faute. On avait blâmé le cadet d'être parti, l'aîné d'être resté soumis et aigri. Mais on se souvient que dans la vie, il ne suffit pas de faire ceci ou le contraire pour ne pas souffrir et pour ne pas faire souffrir. On se fait à l'idée que personne ne peut éviter à l'être proche de souffrir et que, par ailleurs, nul ne peut évaluer la gravité de la souffrance d'autrui. On en vient même à s'abstenir de culpabiliser autrui à cause de ce qu'il ressent. En effet, l'aîné est souvent blâmé, non d'avoir mal agi mais d'avoir mal senti – comme si l'on avait la moindre prise sur ses sentiments !

Aujourd'hui, les commentateurs sont bien divisés. Les tenants de la culpabilité du cadet peinent à trouver un contenu à son « mal

agir » : l'échec économique passe difficilement pour une faute, d'autant plus que le texte insiste sur le fait qu'il « dispersa son (propre) bien » ; en outre, on se plaint actuellement du nombre de jeunes devenus adultes qui s'incrustent chez leurs parents ; enfin, il est devenu courant de faire des « avances sur héritage ». Quant au « mal ressentir » de l'aîné, comment y voir une faute, étant donné les acquis des sciences de l'humain et la redécouverte de l'anthropologie biblique ? Par exemple, Dieu ne condamne jamais Caïn de brûler de colère à l'égard de son frère ; au contraire, Il tente de lui faire dire ce qui le blesse[9].

N'est-il pas remarquable que l'accueil inconditionnel du père *précède* toute parole auto-accusatrice du fils ? A peine l'a-t-il vu « encore à distance, au loin » et sans avoir la moindre idée de son état d'esprit, qu'il le « reçoit »[10] tel qu'il est, sans conditions et sans explications. Et c'est comme si le fils s'était « trouvé » tout à coup au plus intime de ce père « pris aux entrailles ». Le parallélisme est aveuglant avec les deux paraboles qui précèdent. Luc dit expressément que la brebis, la drachme et le fils ont en commun d'avoir été « trouvés » – et non « pardonnés » ! N'est-ce pas le fort sentiment de culpabilité du cadet qui nous fait croire qu'il y a eu faute ? En réalité, c'est bien plus grave que telle ou telle faute repérable : le fils se dit « coupé du Ciel (et non de Dieu) et de son père », c'est-à-dire sans relation *personnelle* avec quiconque. Cette disparition de tout vis-à-vis l'achèverait s'il ne décidait alors de « se lever » pour un face à face qui, en tant que tel, va le sauver. Tout commence donc par la relation avec un humain ; un seul suffit car c'est un *autre*, toujours potentiellement porteur du Tout autre. Ce qui se passe là déborde infiniment le cadre de la faute et du pardon. Sinon, pourquoi Luc, qui accorde assez d'importance au thème de la repentance-conversion pour en parler dans sept grandes histoires, s'abstiendrait-il pourtant ici du vocabulaire traditionnel relatif à ce thème ?[11]

---

9. *Cf.* L. Basset, *Sainte colère. Jacob, Job, Jésus*, Paris/Genève, Bayard/Labor et Fides, 2002.
10. Au verset 27, le serviteur dira ce qui l'a sans doute frappé : "il l'a reçu en bonne santé" (ou sain et sauf).
11. Cf. F.H. Borsch, *Many things in Parables. Extravagant Stories of New Community*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, p. 152.

III

Communiquer la certitude d'être

Comment se fait-il que, dans une parabole aussi essentielle, Dieu ne soit jamais mentionné ? C'est qu'aucune relation ne va de soi. Telle est notre condition : « Au commencement était la Parole » dit l'évangéliste Jean. Seule la parole divine initie la vie, car les relations humaines, y compris familiales, commencent toujours par être mutiques – on s'imagine communiquer avec autrui ! Il ne suffit pas d'« avoir deux fils » – comme on a dix brebis ou drachmes – pour que la Parole habite parmi les humains. La parabole n'évoque-t-elle pas notre combat essentiel, celui de la dépossession – le chemin rocailleux qui conduit à avouer « *il* était perdu » et non « *je* l'avais perdu » ? L'enjeu de toute existence n'est-il pas la joie de la rencontre entre des vivants qui avaient cru les relations acquises mais s'étaient lourdement trompés ?

Tout se passe comme si le père avait appris à « recevoir » l'AUTRE par la voie de son dénuement : c'est en entendant cela que l'aîné exprime sa colère ; lui, contrairement à son frère, n'a jamais rien demandé ; on dirait qu'il ne peut pas encore « recevoir », comme son père, le don divin de la relation. Don qui pourtant lui fait envie : j'aurais tant voulu faire comme toi pour *être* comme toi, dans la joie (v. 29). Comment le père a-t-il pu ? N'est-ce pas la déchirure de la compassion, et non un pardon magnanime, qui a ouvert le père au point de le rendre perméable à la détresse de son fils ? Et n'est-ce pas dans cette béance des entrailles qu'il a « reçu » la joie imprenable de la relation ?

Dès lors, il n'a de cesse de donner ce qu'il a « reçu », d'abord par le symbolisme des gestes (v. 22) : au cadet « le premier vêtement » (celui de la dignité, du respect de soi) ; « l'anneau » de l'identité par lequel il le reconnaît comme son fils, un homme à part entière (l'anneau contenant le sceau paternel) ; « les sandales » de l'homme libre (les esclaves n'en portant pas) ; « le veau gras » pour la fête de l'inclusion ; Dieu ne donne-t-il pas également la certitude d'être et de valoir par les gestes du Christ – le pain et le vin partagés, avec leur infinie charge d'inclusivité ? Ensuite, à l'aîné la parole qui guérit : « tout ce qui est à moi est à toi » (v. 31) ; ce qui est essentiel à la Vie – la certitude d'être, par le lien avec l'AUTRE – se partage à l'infini. Le père vient de nommer son désir de relation, en le « suppliant », littéralement en « l'appelant auprès de lui » ou même « à son secours » (v. 28).

N'était-ce pas une autre manière de « courir se jeter au cou » de son fils ? Tout à l'heure, le manque d'être du cadet l'avait atteint dans les entrailles, là où lui-même abritait un vide abyssal. Maintenant, c'est à partir de cette béance miraculeusement habitée qu'il supplie son aîné de se laisser rejoindre. Pour l'appeler « enfant », de ce mot affectueux qu'il n'a jamais pu donner à son cadet, et pour s'engager enfin dans le dialogue, ne faut-il pas que rien en lui ne soit plus soustrait à la relation ?

Alors ce père bien terrestre devient la parabole d'un Père céleste avide de nous donner le meilleur – cet Essentiel qui ne se garde pas pour soi tout seul, pour la simple raison qu'il est inépuisable. La question cruciale nous est posée avec le silence concernant la réaction de chacun des fils : vont-ils, allons-nous « recevoir » l'AUTRE jusqu'en nos entrailles profondes et goûter à la source intarissable de l'accueil mutuel inconditionnel ? Ou aurons-nous d'abord à exprimer et intégrer des sentiments dits « négatifs » liés à des blessures pas encore partagées ?

* * *

En définitive, avant toute repentance ou accusation, les gestes de l'inconditionnelle inclusion sont accomplis dans une immédiateté semblable à l'irruption du Royaume dans bien des paraboles. Gestes et paroles du père terrestre ne nous parlent-ils pas d'un Père qui sans fils et filles ne peut être Père éternel ? Humilité de l'infini consentement à l'interdépendance… Le dernier mot laisse intact le mystère divin niché au cœur du récit : « il a été trouvé », sous-entendu par Dieu. Force irrépressible de l'inclusion : « il fallait » la joie[12]… Insondable nécessité, pour tous les humains, de « recevoir » la vie en abondance…

Lytta Basset
Pasteure protestante
Professeure de théologie
(Université de Lausanne)

12. *Cf.* L. Basset, *La joie imprenable*, Paris, Albin Michel, 2004.

Jean Ansaldi

Le péché devant Dieu
Repentir ou conversion ?

Dans notre ambiance culturelle, il est difficile de parler de ces notions sans se sentir accusés de véhiculer une « culpabilisante compréhension judéo-chrétienne de la vie » ! Le tout sur une réception plus que douteuse de Freud !

Or, disons-le d'entrée, le psychanalyste viennois n'accusa jamais « la religion » de créer de la culpabilité ; il se contenta, ce qui était déjà beaucoup, d'essayer de montrer qu'elle la gérait mal et en aggravait les symptômes. Freud commença son parcours avec les hystériques, ce qui lui permit un moment de penser que la névrose pouvait s'inscrire dans le seul destin individuel d'une personne. Un peu plus tard, il se heurta assez vite aux obsessionnels et sa lecture se modifia considérablement. Il s'aperçut en effet, avec eux, qu'au-delà de certaines souffrances analysables dans le cadre d'une seule vie, il existait un fond de culpabilité qui préexistait à toute naissance humaine. C'est pour en rendre compte qu'il inventa le mythe de *Totem et tabou*, l'idée d'un meurtre originel du Père qui faisait sans cesse retour dans chaque vie individuelle.

Ce n'est pas le lieu d'étudier Freud plus avant. Disons simplement que, par la mise en évidence *d'une culpabilité toujours déjà-là* à l'orée de chaque vie, le psychanalyste viennois cassa le rêve humaniste occidental d'une connaissance transparente de la réalité humaine,

d'une rationalité qui pourrait rapidement mettre à jour toutes les zones d'obscurité sur lesquelles surnage la conscience de soi. Si notre Occident n'avait pas refoulé auparavant les enseignements d'un Paul, d'un Augustin, d'un Luther, et de bien d'autres encore, il n'aurait pas eu besoin d'attendre Freud pour retrouver la même chose.

Il est vrai de dire que le père de la psychanalyse a manqué le cœur du judéo-christianisme et qu'il n'a vu, au mieux, que ses possibles pathologies. Mais à qui la faute ? Ce qu'il observait dans la Vienne sulpicienne de 1900 pouvait-il se prêter à une autre lecture ? Il appartient à la réflexion théologique, à la prédication et à la catéchèse d'être attentives à cette question : la vie de foi sert-elle de déguisement à des types de conflits créant de la culpabilité imaginaire et donc pathologique ? Le théologien et le pasteur ne peuvent que surveiller le langage dans lequel ils théorisent la foi : le Dieu posé est-il susceptible d'alourdir la culpabilité ? Comment dire Dieu sans qu'il ne soit capturé dans les plis du théisme universel classique et commun à tous les hommes, théisme fabriqué justement comme compensation, pièce maîtresse façonnée *ex nihilo* par le désir en conflit avec la loi ?

I

Le renversement paulinien de la culpabilité

Les commencements d'une pensée nouvelle sont toujours laborieux car le langage qui est censé l'accueillir reste façonné par une compréhension désormais antérieure de l'existence. Il s'agit de mettre du vin nouveau dans de vieilles outres et cela ne se peut sans perte. C'est ce qui est arrivé à Paul qui pensa la foi chrétienne naissante, sans doute dans la foulée de l'une des réceptions possibles de la prédication de Jésus, celle qui était prêchée à Damas et à Antioche. C'est pourquoi, il nous faut être attentifs et dégager la nouveauté des mailles d'un langage ancien, même s'il était déjà travaillé par une compréhension nouvelle de la situation du fidèle devant Dieu. Nous ne pouvons donc espérer y trouver des concepts purs mais seulement un ensemble de ruptures qui nous donnent à penser et qu'il nous appartient de systématiser dans un langage contemporain.

La distinction entre *l'asebeia* (impiété) et *l'adikia* (injustice)[1]

Cette toute première partie de *l'Épître aux Romains* ne peut être lue sans la suite. En fait, Paul entend montrer *que tous ont péché*, non pour culpabiliser qui que ce soit, mais pour affirmer que *le salut de Dieu est maintenant offert à tous les pécheurs.* Sortir cette péricope de la visée générale de la première moitié de l'épître, c'est se condamner à la manquer.

Il nous faut tout de suite remarquer que ce passage se divise en deux parties :

a) la première (1,18-23) entend montrer que les humains sont enfermés dans *l'asèbeia,* l'impiété, terme que l'on peut comprendre comme *non-foi.* En un mot : le culte du Seigneur a été remplacé par le culte des idoles.

b) la seconde (1,24-32) s'organise autour du terme d'*adikiai*, d'injustices, conséquences éthiques négatives dont l'apôtre donne une liste longue mais non exhaustive.

On peut déjà remarquer que l'origine de l'errance humaine réside dans l'acte par lequel Dieu a été et se trouve sans cesse manqué. Cette position est ici nommée *impiété* car elle est analysée dans un contexte cultuel ; dans un cadre plus anthropologique, Paul l'analyse comme *hamartia*, comme *péché* décliné alors au singulier[2]. Par contre, le monde des *adikiai* (actes éthiques vécus contre la loi) ne fait pas origine mais se donne ici comme conséquences de l'impiété. On peut en effet porter attention sur l'articulation entre les deux parties que nous venons de dégager, c'est-à-dire sur le verset 24 : on y trouve un « c'est pourquoi » suivi d'un passif. Les injustices ne sont pas premières mais ne sont que des conséquences quasi automatiques et souvent involontaires d'un mauvais placement de l'homme devant Dieu, de l'impiété, en un mot du péché (au singulier).

Ce passage que nous venons de lire dégage donc un double champ sémantique : l'un qui caractérise la position d'un homme devant Dieu, l'autre qui qualifie la position de ce même homme vis-à-vis de ses

---

1. Romains 1, 18-31.
2. Rappelons que *hamartia*, en grec, désigne l'acte qui conduit à manquer la cible que l'on vise.

semblables. *Le « devant Dieu » est fondateur, le « devant les hommes » est une conséquence* ; on peut dire inversement que le « devant les hommes » se donne comme symptôme de ce qu'est réellement le « devant Dieu » d'une personne.

Certes, on ne peut attendre de Paul qu'il se maintienne fermement dans un vocabulaire précis et continu, le poids du langage ancien n'est pas mince. Mais on voit bien, à le suivre, qu'il entend persévérer dans les distinctions posées par le champ sémantique que je viens de dégager. Dès lors, pour la suite, je propose d'unifier le langage :

a) Le champ du « devant Dieu » définit l'identité d'un sujet humain ; son ratage s'appelle *péché.*

b) Le champ du « devant les hommes », se caractérise par l'éthique ; son ratage peut être caractérisée comme *faute.* Celle-ci ne crée ni n'annule l'identité d'un sujet humain devant Dieu. Le salut par la foi sans les œuvres de la loi, thème paulinien s'il en est, implique que cette identité est créée par le choc en retour d'une parole de salut prononcée sur lui, le bien et le mal moral ne pouvant l'affecter.

On pourrait dire que *le péché, c'est ce qui me sépare de Dieu, la faute, c'est ce qui me sépare des hommes.* Naturellement cette dualité épistémologique n'implique aucun dualisme : nous avons déjà vu qu'un mauvais placement devant Dieu entraîne un dérapage éthique ; inversement, ce dernier dérapage est symptôme d'un mauvais placement devant Dieu.

Résumons-nous en posant une typologie sémantique précise. Il faut distinguer entre le plan théologique et le plan éthique :

Devant Dieu, on a - - - - - - - péché (ou incrédulité) *versus* foi (structure théologique)

Devant les hommes on a - - - - mal *versus* bien (structure éthique)

Le péché n'est donc pas le contraire du bien, comme on le dit souvent, car les deux n'appartiennent pas au même champ sémantique.

L'homme devant la loi (païenne ou mosaïque) et devant l'Évangile

Il nous faut bien voir que Paul, toujours dans la même épître, parle de la loi dans la relation d'un homme à son Dieu et non dans les rapports de ce même homme à ses frères humains. Or, devant Dieu, la loi n'a jamais justifié personne[3] : toutefois elle garde *une fonction herméneutique indépassable*, c'est pourquoi elle ne peut être absente de la prédication chrétienne.

En effet, sans elle, je peux croire béatement et presque innocemment que je vis[4]. Mais quand elle est articulée devant moi dans le langage et qu'ainsi elle interprète mon mal de vivre comme péché devant Dieu, alors je prends conscience que je suis capturé dans une dynamique de mort qui structure ma vie[5]. Du même coup, je suis entraîné dans une situation quasi obsessionnelle où j'ai la claire conscience de mon péché mais où je n'ai pas les moyens d'en sortir.

Ce qui fait passer de la mort à la vie, ce n'est pas un acte éthique, mais la réception de l'Évangile, terme qui chez Paul ne désigne bien sûr pas un livre, mais *le salut par la foi sans les œuvres de la loi* :

> *"Il n'y a plus maintenant aucune condamnation pour ceux qui sont en Jésus-Christ car la dynamique de l'Esprit qui donne la vie en Jésus-Christ m'a libéré de la dynamique du péché et de la mort"*[6].

Il faut éviter un contresens souvent formulé : la loi ne conduit pas Paul au désespoir sur lui-même parce qu'il ne pourrait l'accomplir mais bien parce qu'elle l'entraîne à vouloir construire lui-même sa propre identité au lieu de la recevoir gratuitement du Christ. Ainsi, il avait l'impression d'être irréprochable quant à l'accomplissement de la loi. Toutefois, pour ce qui concerne sa vie, il va désormais considérer que sa réussite devant la loi, presque sa perfection, c'est justement cela le péché de la propre justice[7]. L'homme ne peut se tenir sans

---

3. Romains 4,1 ss.
4. Romains 7,9.
5. Romains 7,4,8.
6. Romains 8,1-2. Paul utilise ici le mot de « loi » pour rester dans le raisonnement ; mais il donne ici à ce terme le sens d'une structure d'existence : la vie sous la loi ou la vie sous l'Évangile rendu actif par l'Esprit.
7. Philippiens 3,7 ss. Dans le fond, il s'agit de passer d'un *homo sequitur agere* (homme selon l'agir) à un *homo sequitur loqui* (homme selon la parole).

péché devant Dieu que si ce qui était jusque-là reçu comme un gain est maintenant considéré comme perte. Autrement dit, s'il renonce à *sa propre justice* pour ne vivre que de *la justice de Dieu*, celle qui justifie gratuitement le pécheur par la seule « foi de Christ »[x].

Le péché comme esclavage

Il faut toutefois éviter de faire fonctionner ce péché comme un acte purement volontaire et transparent de l'homme. Que cette situation soit lue comme culte des idoles ou comme salut par les œuvres de la loi, le péché est d'abord une structure dans laquelle je suis capturé *ab ovo* (depuis l'œuf). Parce que le péché n'est pas un acte éthique, mais un mauvais placement vis-à-vis de Dieu, il est d'abord structure d'une humanité en situation d'errance avant d'être une performance individuelle[9].

I Corinthiens 15, 20-23 : « Comme tous meurent en Adam tous recevront la vie en Christ ». Ce texte ne me semble pas tirer un lien de cause à effet, mais poser une typologie descriptive : Christ est le prototype d'une lignée de vie au même titre qu'Adam fut le prototype d'une lignée de mort[10].

Romains 5, 12-21 : la logique du texte est ici comparable à la précédente, quoique plus difficile en raison de nombreuses incidentes. Paul raisonne sur fond de spéculations rabbiniques qui étaient censées être connues de tous et qui faisaient d'Adam le représentant générique de l'humanité : celui-ci a inauguré une histoire dans laquelle chaque humain participe au péché qui y règne (constatation de fait) ; il y participe en y acquiesçant activement. L'homme n'est pas condamné ou culpabilisé par la faute d'Adam (rien de cela dans le texte) ; par contre il arrive au monde précédé par la puissance régnante du péché (*hamartia*) et de la mort (*thanatos*).

---

8. Il faut noter que la foi qui sauve est, chez Paul, la « foi de Christ », le mouvement par lequel il vient rencontrer l'homme, et non la « foi de cet homme », le mouvement de celui-ci vers le Christ.
9. Le mythe de Genèse 2 est ici éclairant : le péché n'est pas d'abord acte éthique mais « désir d'être comme un dieu » (que ce soit par le détour de l'idole ou par celui du salut par les œuvres de la loi) ; la bonne position aurait été ici celle de recevoir son identité d'homme de la Parole nommante du Seigneur.
10. *Cf.* aussi dans les Galates, les « fils de l'esclave » et les « fils de la femme libre », (Galates 4, 21 ss).

Il importe donc de noter que l'apôtre ne se propose pas de décrire cette situation qu'il reçoit, mais de mettre en évidence la situation nouvelle qui est créée par la venue du Christ : *dans le crucifié, s'inaugure en positif ce qui s'était inauguré en négatif chez Adam.*

Il ne me paraît donc pas sérieux de poser un transfert de culpabilité ni un transfert de sentence. L'homme n'est pas que coupable du péché ; il en est aussi victime ; c'est une structure qui le précède. Ces textes ne nous permettent donc pas d'adhérer à une lecture humaniste et rationaliste de l'homme comme être transparent, maître de soi, autonome dans sa raison et sa volonté. Il faut remarquer enfin que Paul décrit le « en Adam » ou le « en Christ » sur le seul plan de la relation à Dieu et non sur le plan de l'éthique. Nous sommes renvoyés à l'anthropologie du *coram* (devant) : l'homme ne se définit pas en soi mais en fonction de Celui devant qui il se tient : *coram se* ou *coram Deo. Le basculement d'une situation de péché en une structure de foi ne relève pas tellement d'un choix transparent que d'un acte de libération.*

On voit bien que la compréhension augustinienne du péché originel vient du fait que celui-ci ne disposait que du registre biologique pour décrire les relations entre générations. Nous pouvons réinterpréter parce que nous connaissons ce qu'il en est des structures du langage qui font inconscient et qui se transmettent ainsi d'une génération à l'autre.

On peut donc dire que le péché originel n'est pas tant une transgression dont j'aurai à me repentir qu'une capture qui me rend esclave, que Dieu prend en pitié en posant des actes libérateurs qui appellent en retour une *conversion.*

L'homme libéré pour la foi

On peut comparer notre situation d'esclavage à une partition musicale : elle est écrite depuis longtemps, mais chaque musicien y entre et l'exécute avec sa propre réalité humaine. Mais sommes-nous libres d'en sortir ? Ce fut le débat entre Érasme et Luther à propos du Serf arbitre ou du Libre arbitre. En se ralliant au premier, Luther n'entendait pas mettre en doute la liberté humaine mais affirmer que celle-ci était captive depuis toujours et qu'il fallait donc *libérer la liberté* pour qu'elle puisse se prononcer pour le Christ. À la suite de Galates 5, on peut affirmer que c'est la proclamation de l'Évangile qui suspend pour un

temps la paralysie de la liberté et qui ouvre un espace pour la décision, pour la *métanoia*, la conversion. Cet espace libéré doit être utilisé sur le champ, faute de quoi il se referme.

Ainsi, face au péché, *il ne peut s'agir d'un repentir car l'homme ne dispose pas de la liberté de ne pas être capturé ; il s'agit d'une conversion, c'est-à-dire d'un déplacement de position par rapport à Dieu.* L'homme qui se servait de Dieu pour construire lui-même son identité (qui vivait donc *incurvatus in se*) se met en position de recevoir de ce même Dieu cette identité de fils qui lui est donné *sola fide.*

Cette conversion implique de sérieux déplacements : Dieu n'est plus perçu dans les cadres du théisme comme une toute-puissance à séduire ; mais il est reçu comme totalement inscrit dans la finitude et la fragilité, comme un Dieu crucifié en Christ[11]. De la même manière, l'homme ne se comprend plus à partir de son désir narcissique de toute-puissance, mais comme appelé à vivre aussi une humanité de finitude et de fragilité en compagnonnage avec son Seigneur.

II

La réception luthérienne de Paul

Il est évident que, dans le cadre d'un article, nous ne pourrons qu'être sommaire :

1. Par sa *Théologie de la croix*, Luther arrache la compréhension de Dieu du champ de la toute-puissance pour l'inscrire dans celui de la Parole nommante. La paternité divine se retrouve à nouveau placée dans *le champ symbolique de la parenté* (parole qui nomme et donne une identité) et non plus dans celui du pouvoir.

Toutefois, parce que l'homme vit dans l'économie de la chute, l'œuvre de Dieu lui paraît se réfracter en deux bandes rationnellement inconciliables[12] :

---

11. 1 Corinthiens 1,18-2,5.
12. Sur la *Théologie de la croix*, lire LUTHER, « Dispute de Heidelberg », in *Œuvres* I, p 125-126 (thèses 18-28) et l'explication de celles-ci p. 135-137.

- *Opus proprium Dei* (œuvre propre de Dieu) : c'est ce qu'il opère par le Christ. Dans cette rencontre, il ne se donne pas comme la figure absolue du Dieu du théisme mais comme un Dieu faible, mort, réduit à la parole de proclamation de l'Évangile. La théologie est ici compétente puisqu'elle s'appuie sur la Parole même du Dieu qui se communique.

- *Opus alienum Dei* (œuvre étrangère de Dieu) : c'est ce que Dieu fait dans le mystère de son en-soi : garde du monde, providence, etc. La théologie est ici incompétente : il n'y a de révélation qu'en Christ ; avec l'*opus alienum,* nous sommes alors hors du Christ et rien ne peut être dit.[13]

J'insiste sur le fait que Luther ne pose pas un *dualisme* en Dieu mais une *dualité* dans le discours sur Dieu, *dualité strictement épistémologique :* en ce monde coupé de Dieu, je ne peux inscrire dans un savoir homogène l'unité de Dieu et son plan d'amour pour nous.

2. Le point développé ci-dessus nous conduit à distinguer les deux manières par lesquelles Dieu règne :

- *Le règne de Dieu par Christ* : la loi est ici sans cesse vécue comme fermant la route du salut par les œuvres (où je construis ma propre identité au lieu de la recevoir de Dieu) ; son action ne cesse pas car je n'ai jamais fini de me *convertir* au Christ. Elle ne dit pas le bien et le mal éthiques à faire mais m'éclaire comme radicalement pécheur devant Dieu et donc m'oblige à rejoindre le Christ par la foi et non par les œuvres.

C'est ici que se discerne le péché comme idolâtrie, incrédulité, révolte fondamentale (et non comme mal éthique). Luther, pour distinguer *le péché* (au singulier) des *péchés* (que nous avons appelés *fautes éthiques*) parle de *péché-tison*[14]. On comprend alors certaines phrases qui ont choqué : *« Le mal (éthique) dans la foi ce n'est pas le péché tandis que le bien (éthique) hors de la foi c'est le péché »* : si le péché c'est la non-foi, la non-relation avec Dieu, il n'est pas

13. Sur cette distinction et les importantes conclusions épistémologiques qu'elle appelle, lire M. LUTHER, « Serf arbitre », in *Œuvres* V, p 109-111 et « Commentaire à la Genèse », *Œuvres* XVII, p. 300-303.
14. Du latin *fomes*, brindilles qui servent à allumer le feu. Ce péché-racine a été étudié par lui dans son « Commentaire aux Romains », *Œuvres* XI et XII. Voir dans les tables finales du volume XII le terme *tison* (p. 353) pour mieux comprendre ce concept fondamental de la pensée de Luther.

défini par le bien/mal comme la faute éthique mais par le couple foi/non-foi.

- *Le règne de Dieu dans le monde* : ici l'action de Dieu passe mystérieusement par les structures du monde (État, école, famille, morale, etc.) ; mais on ne peut pas relier directement les valeurs éthiques à Dieu. Celles-ci se donnent comme préservation de la convivialité, comme *mit-leben* (vivre ensemble). Dès lors la faute éthique est faute contre les hommes mais non offense immédiate à Dieu ; la culpabilité réelle issue d'un mauvais comportement éthique n'entraîne pas que je tremble devant une instance toute-puissante imaginaire qui pourrait, en punition, effacer mon identité de fils.

Autrement dit, devant Dieu je suis *pécheur* et appelé à la conversion ; devant les hommes je peux être *fautif* et je dois mettre en œuvre des comportements de repentir et de réconciliation.

3. Luther va tirer les conséquences de cette dualité (et non dualisme) en donnant son enseignement sur les *deux justices*[15].

Le texte de base se trouve dans le *Commentaire aux Galates* du Réformateur[16]. Pour en comprendre l'enjeu, il importe de rappeler que pour le Réformateur, l'homme est essentiellement défini, fondé en identité, par *celui devant qui il se tient :* il s'agit de l'identité du *coram* (devant). Autrement dit, l'identité est choc en retour de la parole nommante devant celui que je pose comme père. (*Cf.* finale de Jean 8 : « devant le Père de Jésus-Christ » ou « devant le diable »).

Du même coup se dessinent deux champs sémantiques de la *justice* :

a) « Devant Dieu », je suis déclaré juste *par la foi sans les œuvres de la loi.* La justice que j'obtiens est une justice passive ; elle vient d'un lieu de parole qui est situé hors de moi.

b) « Devant les hommes », je suis déclaré juste par mes œuvres, sans qu'ici justice ou injustice ne puisse porter atteinte à mon statut devant Dieu puisque, devant celui-ci, seule la foi de Christ opère.

---

15. On se reportera à la très bonne étude de P. BÜHLER, « La doctrine des deux justices d'après Luther », in P. BÜHLER et COLLECTIF, *Justice en dialogue*, Genève, Labor et Fides, 1982, p 35-58.
16. M. LUTHER, « Commentaire aux Galates » *in Œuvres XV,* p 21-28.

Ainsi un double champ sémantique se dégage qui va nous permettre peut-être de surmonter l'impasse que Freud avait constatée : la faute éthique s'alourdit jusqu'à l'impasse d'une culpabilité malsaine quand elle est vécue comme « offense à une instance parentale imaginaire et toute-puissante », quand elle est arrachée à son sol de réalité pour être inscrite dans celui de la parenté imaginaire qui inclut des rapports de pouvoirs, de séduction, d'agression, etc.

On pourrait ainsi résumer la distinction des deux justices :

JUSTICE PASSIVE DEVANT DIEU	JUSTICE ACTIVE DEVANT LES HOMMES
Par la seule foi du Christ	Par les œuvres de la loi
La loi montre l'incrédulité (péché)	La loi dit l'œuvre à faire
L'échec est ici *péché*	L'échec est ici *faute*
Le péché appelle la *conversion*	La faute appelle le *repentir*

Il ne faut toutefois pas transformer ce tableau en un savoir sur le réel : il dit une *dualité épistémologique* et non un *dualisme ontologique* . Nous avons vu, en travaillant Romains 1, que *péché* et *faute* ne sont pas sans rapports l'un l'autre : la faute est symptôme de la séparation d'avec Dieu, comme le meurtre de Caïn attestait que la séparation Adam-Dieu était accomplie. On pourra dire alors que la faute est symptôme du péché comme la fièvre peut l'être de la typhoïde. Inversement, pour l'accompagnement pastoral, on relèvera que la faute peut être utilisée comme symptôme de ce qu'il en est véritablement de la relation fondatrice au Dieu de Jésus-Christ.

***

Nous avons posé un double lieu d'errance possible : le lieu théologique du « devant Dieu » (péché) et le lieu éthique du « devant les hommes et le monde » (faute éthique). Il va de soi que ces deux lieux doivent être distingués mais non radicalement séparés : le second devient symptôme du premier ; quand le lien à Dieu est coupé, l'éthique devient désordonnée. Ces distinctions permettent une pratique pastorale mieux informée :

a) Face au mal-être et au malaise, la loi peut aider et éclairer le chemin comme pécheur : quelle divinité idolâtre occupe le lieu de l'autre, même si cette idole porte officiellement le nom du Dieu de Jésus-

Christ ? La mise en évidence du péché ne peut conduire à aucune culpabilité car il s'agit d'une situation de capture. Seule la réception de l'Évangile, au sens paulinien du terme et prononcé par un Dieu à partir de sa finitude en Christ, peut recentrer l'identité humaine, la lire comme structure de réponse et donc de filialité.

b) Face au sentiment de faute commise vis-à-vis d'un tiers, la recherche du pardon et de la réconciliation conserve toute sa place. Avec un correctif de taille : Freud avait bien noté que la culpabilité est vécue de manière malsaine quand la faute contre un tiers est comprise comme offense faite à une instance toute-puissante et située en position de juge. Il va de soi que, dans ce cadre, la dimension religieuse peut jouer un rôle aggravant assez lourd. Grâce à la relecture que nous avons faite, la faute reste la faute contre un tiers qui n'offense aucune toute-puissance, Dieu lui-même n'occupant plus cette place. Le manquement vis-à-vis d'un frère peut donc être traité dans un cadre aussi raisonnable que possible.

Toutefois, et toujours dans la pastorale, l'accompagnement de la faute, du repentir et de la réconciliation avec le tiers lésé peut être aussi entendu comme symptôme d'une relation fondatrice troublée : quel Dieu adores-tu pour que tu puisses te laisser entraîner dans de tels comportements éthiques. Nous sommes alors reconduits au point a) ci-dessus.

Faut-il le préciser, une telle théologie relève des sommets : Paul a été très vite oublié par les premiers Pères ; les luthériens ont très vite « ramolli » leur réformateur, Calvin a très vite moralisé à nouveau le champ religieux, etc. La culpabilité imaginaire fait sans cesse retour sous la pression du narcissisme.

Une théologie de la croix, qui peut seule recentrer sainement la culpabilité, est sans cesse à arracher à la pesanteur idolâtrique de la vie de foi car le désir narcissiquement capturé produit inlassablement de la toute-puissance et la projette sur des figures idolâtres qui caresse dans le sens du poil le désir humain « d'être comme des dieux ».

Jean Ansaldi
Faculté de théologie protestante
Montpellier

Jean-François Chiron

La réconciliation sacramentelle, « déploiement » du baptême

On ne peut penser, en christianisme, pardon et pénitence en-dehors d'une dynamique baptismale. Car si le baptême est, dans la vie du chrétien, un événement (par définition unique et non réitérable), il détermine aussi un état, un statut, celui de baptisé. Mais un tel état n'a rien de statique. Si le baptême est conversion, il s'agira pour le baptisé de garder la direction prise lors du baptême. Ou bien encore, si le baptême est passage, accompagnement du Christ dans sa mort et sa résurrection, on dira que ce passage introduit à une vie, celle de « ressuscité avec le Christ ». Dans cette vie, le péché représente d'abord une contradiction avec le don qui a été accueilli et célébré, une régression par rapport à un statut. Le pardon, reçu de Dieu et célébré en Église, représente donc comme une reprise de ce qui a été, pour chacun, acquis une fois pour toutes. Il ne s'agit pas d'arriver à autre chose ; il s'agit de restaurer ce qui n'aurait pas dû déchoir.

Cela, l'Église l'a institutionnalisé dans ce qui est devenu un sacrement, le « quatrième » sacrement puisqu'il doit être associé aux sacrements de l'initiation chrétienne : aux sacrements qui font les chrétiens s'ajoute immédiatement le sacrement qui les restaure dans leur dignité première. Ce sacrement a connu, dans l'histoire, bien des modes de réalisation, qui disent les préoccupations, sinon parfois les obsessions, qui furent celles des catholiques au long de leur histoire.

Voilà pourquoi il peut être utile d'étudier comment la discipline actuelle du sacrement de pénitence et de réconciliation met en œuvre une dynamique proprement baptismale, dans quelle mesure c'est l'objectif que l'Église s'est fixé en élaborant son rituel et jusqu'à quel point cet objectif a été atteint.

Une observation préalable s'impose toutefois. Car il faut rappeler que le pardon, pour être reçu de Dieu en Église, peut ne pas être célébré liturgiquement et, *a fortiori*, sacramentellement, dès lors que ce n'est pas un péché grave, « mortel » (Concile de Trente) qui est en jeu. Aujourd'hui, comme dans la discipline des premiers siècles, les actes de la vie quotidienne (jeûne, prière, partage) peuvent (et doivent) être le chemin de conversion en vue de la rémission des péchés quotidiens. Il n'en demeure pas moins que la liturgie même du sacrement de pénitence-réconciliation, telle que l'Église la propose à ses fidèles, donne à voir, en même temps qu'à célébrer, ce qui est en jeu dans la vie de chaque jour et la conversion quotidienne d'une vie de baptisés. Même si une liturgie est, par définition, incarnée, et donc tributaire d'options ; mais c'est cela aussi qui est révélateur, fût-ce par défaut. Qu'en est-il, dans l'actuelle discipline du sacrement de réconciliation, de la prise en compte du lien entre pardon des péchés et dynamique baptismale ?

I

Au concile de Trente : la pénitence, « baptême laborieux »

Il faut, pour prendre la mesure de ce qui est proposé aujourd'hui par l'Église, se référer à l'état précédent de sa doctrine, inspirateur de la discipline que l'actuelle a réformée. C'est ainsi que le concile de la Contre-Réforme garde très explicitement le souvenir d'un lien entre pénitence et baptême :

> *« S'il y avait dans tous les régénérés une telle reconnaissance envers Dieu qu'ils gardent constamment la justice, reçue dans le baptême de sa bonté et de sa grâce, il n'aurait pas été besoin d'instituer un autre sacrement que celui du baptême pour la rémission des péchés »* [1].

1. *Doctrine sur le sacrement de la pénitence*, 14e session (25 novembre 1551), DH 1668. Voir aussi DH 1670, et le canon 1 (DH 1701).

Mais il semble bien que le concile ne rapproche baptême et pénitence que pour mieux les distinguer. D'ailleurs on discerne que, par bien des aspects, ce sacrement diffère du baptême : par la matière et la forme, et parce que le ministre du baptême n'est pas un juge. Le Seigneur a voulu, pour les baptisés, que :

« s'ils se souillent ensuite de quelque faute, ils ne soient pas lavés par un baptême qu'on répéterait, (...) mais qu'ils se présentent en coupables devant ce tribunal pour que, par la sentence des prêtres, ils puissent être libérés, non pas une seule fois, mais toutes les fois que, se repentant des péchés commis, ils cherchent refuge en lui »[2].

Et au paragraphe suivant :

« En outre, autre est le fruit du baptême et autre celui de la pénitence. En effet, revêtant le Christ par le baptême, nous devenons en lui une créature nouvelle, alors que nous obtenons une rémission pleine et entière de tous les péchés. Nous ne pouvons nullement parvenir à cette nouveauté et à cette intégrité par le sacrement de la pénitence, sans de grandes larmes et peines de notre part, ce qu'exige la justice divine. Aussi la pénitence a-t-elle été dite à juste titre par les Pères "un baptême laborieux". Ce sacrement de la pénitence est nécessaire au salut pour ceux qui sont tombés après le baptême, comme l'est le baptême lui-même pour ceux qui n'ont pas encore été régénérés »[3].

Le recours à l'expression reçue des Pères, la pénitence comme « baptême laborieux », montre bien qu'il y a quelque chose de commun entre baptême et pénitence : en fait, la pénitence restaure dans le pénitent réconcilié l'œuvre du baptême ; mais non sans « labeur » de la part dudit pénitent, et c'est bien là que semble porter la « pointe » du discours conciliaire, ce que confirme le canon correspondant :

« Si quelqu'un, confondant les sacrements, dit que le baptême lui-même est le sacrement de la pénitence, comme si ces deux sacrements n'étaient pas distincts, et qu'il n'est donc pas juste d'appeler la pénitence la "seconde planche du salut" : qu'il soit anathème »[4].

---

2. DH 1671.
3. DH 1672.
4. Canon 2, DH 1702 ; voir, sur l'expression, le décret sur la justification, DH 1542.

C'est que le souci des Pères était de légitimer la pénitence comme sacrement, en récusant tout discours qui prétendrait la remplacer par le baptême, ou par une référence au baptême, comme le faisait par exemple Calvin. Pour ce dernier, celui qui a péché doit « *recourir à la mémoire du baptême* »[5], et ceci par la prédication de l'Évangile, ce qui excluait une célébration sacramentelle.

La doctrine est bien la même dans le décret sur la justification[6] :

> *« la pénitence du chrétien après une chute est très différente de la pénitence baptismale ;* [la première] *comprend non seulement l'abandon des péchés et leur détestation (...), mais aussi la confession sacramentelle de ceux-ci (...), l'absolution par un prêtre, et, de plus, la satisfaction par le jeûne, les prières (...) »*[7] .

Quatre éléments apparaissent et composent ensemble « la pénitence du chrétien » ; nous allons les retrouver ; retenons qu'ils sont mentionnés dans un contexte qui semble viser à souligner la différence entre baptême et pénitence. D'autre part, la dimension ecclésiale semble ici bien peu présente. A. Duval en donne l'explication[8] :

> *« La problématique du décret sur la justification, dans la mouvance desquels se situent les canons sur la pénitence, est une problématique strictement individuelle et personnelle, comme celle de Luther ».*

Celui-ci récuse, dans le processus de la justification, toute médiation de « pouvoir » entre lui et le Seigneur ; la communauté croyante laisse celui qui doit être sauvé seul en face du Christ.

> *« C'est entre lui et moi que se jouent ma foi et mon salut. Le décret sur la justification demeure centré lui aussi sur la démarche personnelle du pécheur qui se convertit, ou qui se convertit de nouveau après son baptême ».*

---

5. P. De Clerc, « Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles », *LMD* n°172 (1987), p. 50.
6. 6e session, 13 janvier 1547.
7. DH 1543.
8. A. DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Le Cerf, 1985, p. 179.

II

Après Vatican II : le sacrement de pénitence-réconciliation, « déploiement » du baptême

Les *Praenotanda* de l'actuel Rituel[9] l'établissent clairement :

« *Dans l'Église, le premier signe du pardon du péché est le baptême* [mais] *la vie de l'Église a conduit à reconnaître que, si tout était engagé au baptême, tout n'était pas gagné pour autant. Les baptisés peuvent encore pécher, ils ont besoin d'être réconciliés et c'est alors qu'intervient le sacrement de pénitence. Il ne fait pas double emploi avec le baptême ; il en constitue comme un déploiement tout au long de notre existence encore marquée par des ruptures (...) mais appelée à de nouveaux départs* » (n°10).

C'est l'objet du rituel de permettre la réalisation de ce « déploiement » ; comment le rituel met-il en œuvre ce « programme » ?

L'important est de constater que les *praenotanda* du Rituel, tels qu'ils sont rédigés dans la version francophone, présentent une double critériologie du sacrement. Sont ainsi décrites *« les composantes du sacrement »,* c'est-à-dire *« quatre éléments qui apparaissent tout au long de l'histoire comme constitutifs de la démarche chrétienne de réconciliation »* (*Praen.*, n°16) :

• S'accueillir mutuellement, comme le Christ a accueilli les pécheurs ;

• Écouter la Parole de Dieu, qui annonce la réconciliation et invite à la conversion et à la pénitence et incite à la contrition ;

• « Confesser » l'amour de Dieu en même temps que notre péché : confession de foi, confession des péchés, action de grâce ;

• Accueillir le pardon de Dieu pour en être les témoins.

C'est en fonction de ces quatre éléments que le corps du rituel est organisé, quelle que soit la forme (« individuelle » ou « communautaire ») de la célébration : on doit donc prendre acte de

---

9. *Célébrer la pénitence et la réconciliation. Nouveau rituel*, Paris, Chalet/Tardy, 1978 (traduction et adaptation pour les pays francophones du rituel romain [*Ordo paenitentiae*] de 1973).

l'importance de cette critériologie, même si elle est propre à la version francophone du Rituel.

Mais, immédiatement auparavant, le Rituel avait présenté les « éléments essentiels de la pénitence » (*Praen.*, n°15) ; on a affaire ici à une traduction, dans l'édition francophone, d'un passage de la version « romaine » originale : la contrition, la confession, la satisfaction, l'absolution. Nous retrouvons ici les quatre éléments présents au concile de Trente[10]. La présence de cette double critériologie n'a pas manqué d'interroger les interprètes. Elle semble bien traduire deux options de base, juxtaposées plutôt que synthétisées dans le rituel actuel[11]. Démarche sacramentelle comprise d'abord comme « réconciliation » ou comme « pénitence » ? « Composantes » de la démarche chrétienne de réconciliation ou « éléments essentiels de la pénitence » ? L'alternative pourra relever de bien autre chose que de l'accidentel, s'il s'avère que le fait de privilégier l'une ou l'autre des critériologies ici présentées permettra ou non de manifester le lien entre sacrement de pénitence-réconciliation et sacrement du baptême, c'est-à-dire, en fait, de mettre ou non en valeur la dynamique baptismale de la vie chrétienne. En retenant de notre parcours historique que les catégories tridentines n'avaient pas permis une lecture du sacrement de pénitence en termes baptismaux et ecclésiaux, nous proposons de voir ce qu'il en est en partant aussi bien du renouvellement proposé par le Rituel que des éléments fondamentaux du sacrement de baptême.

Si l'on prend en compte la deuxième des critériologies présentées par le Rituel francophone de 1978, il doit être possible d'articuler baptême et pénitence, de les rapprocher, à partir même de leur structure

---

10 DH 1543 ; voir aussi DH 1673 et l'ensemble de la doctrine sur le sacrement de la pénitence.

11 On peut citer P. JOUNEL, un des maîtres d'œuvre de la réforme du rite : « *Il n'est pas besoin de se livrer à une étude approfondie des* Praenotanda *pour y déceler une double manière de formuler la pensée de l'Église sur le sacrement de la réconciliation des pénitents. On découvre sans peine un document de base dont la formulation se veut proche du langage de l'Écriture et des Pères, tout en étant attentif aux acquisitions contemporaines des sciences de l'homme, qui aident à mieux situer le péché dans la conscience, à saisir le jeu subtil des déterminismes et de la liberté. Puis on se rend compte que non seulement le document de base a subi les lois de l'érosion, mais qu'un autre vocabulaire s'est introduit, héritier celui-là de la théologie médiévale et tridentine. Il n'y a évidemment jamais contradiction formelle entre les deux langages, mais il n'est pas toujours facile de les harmoniser* » (« La liturgie de la réconciliation », *LMD* n°117 (1974), p. 10). Le caractère hétérogène du document est confirmé par A. BUGNINI, *La riforma liturgica (1948-1975)*, 2e éd., Rome, C.L.V./ Ed. liturgiche, 1997, p. 652. Voir les réflexions sévères de P. DE CLERCK, « Célébrer la pénitence ou la réconciliation ? Essai de discernement théologique à propos du nouveau Rituel », *RTL* 13 (1982), p. 387-424.

liturgique, lourde de toute une signification théologique (en vertu de l'adage *lex orandi*...), et cela dans une perspective non plus d'abord individuelle, mais proprement ecclésiale. Ceci sans pour autant perdre de vue leurs spécificités propres. Il est ainsi manifesté que la réconciliation est le « déploiement » (*Praen.*, n°10) du baptême tout au long d'une existence :

L'accueil mutuel correspond à celui que fait l'Église, au nom du Christ, du catéchumène ou des parents de l'enfant à baptiser : la réconciliation, comme le baptême, est rencontre de deux initiatives ; l'une et l'autre (comme tout sacrement) est initiative (efficace) de Dieu, adressée à la liberté de l'homme.

L'écoute de la Parole de Dieu a été, on le sait, promue par la réforme liturgique qui a suivi le dernier concile ; elle a été introduite dans le rituel du baptême des enfants. Elle figure aussi dans la célébration du sacrement de réconciliation, y compris dans sa forme privée.

La confession des péchés est ici resituée dans un cadre plus large : elle est inséparable de la confession de l'amour de Dieu, et l'une comme l'autre ne prennent sens que comme confession de foi. On voit bien le rapport étroit avec la confession de foi baptismale : de même qu'on est baptisé dans la foi de l'Église, que le catéchumène reprend à son compte, on est pardonné dans cette même foi, que le pénitent professe en confessant sa foi en un Dieu « riche en miséricorde ». De ce point de vue, la réconciliation est (ou devrait être), comme le baptême, « sacrement de la foi ».

Quant au moment que la tradition en viendra à désigner comme celui de la « forme » du sacrement[12], l'absolution, il est ici présenté comme un « accueil » : celui du pardon de Dieu dont le pénitent réconcilié doit être le témoin. Or le baptême n'est autre chose que l'accueil du don de Dieu dont le baptisé se voudra le témoin dans toute sa vie.

Mais ces quatre étapes liturgiques sont porteuses de dimensions proprement théologiques, qu'elles doivent exprimer puisqu'elles constituent le propre de l'un et l'autre sacrement.

12. DH 1673.

III

Pour une dynamique baptismale de la réconciliation

La dimension liturgique elle-même

La célébration du baptême n'a jamais perdu une dimension proprement liturgique. On ne saurait en dire autant de celle de la pénitence. Le titre même donné à l'édition francophone du rituel (*Célébrer la pénitence et la réconciliation*) montre que ce sacrement doit être « célébré », alors qu'il en était venu à être le seul à ne pas être célébré. Promouvoir une célébration liturgique du sacrement de réconciliation, même dans sa forme individuelle, c'est mettre en œuvre des gestes (imposition des mains) et avoir recours à des réalités (proclamation de la Parole de Dieu) qui situent la liturgie de la réconciliation dans la suite de la liturgie première, celle du baptême.

La dimension ecclésiale

Elle va de soi s'agissant du baptême, « sacrement qui incorpore les hommes à l'Église »[13]. Le baptême est célébré dans (la foi de) l'Église, il l'est (comme ministre) par elle et, d'une certaine façon, pour elle puisqu'il la constitue. Encore la généralisation du baptême des petits enfants est-elle allée de pair avec une privatisation de la célébration, sur laquelle l'Église essaie aujourd'hui de revenir (par exemple en articulant la célébration du baptême des enfants avec la messe dominicale). Mais cette dimension ecclésiale avait été perdue de vue bien davantage encore s'agissant du sacrement de pénitence. Il n'en allait pas ainsi aux origines.

> « *L'interrogation des chrétiens du IIIe siècle porte davantage sur la communauté chrétienne et sur la qualité de son témoignage que sur la vie morale personnelle. Le péché qui fait problème, c'est celui qui fait tort à la communauté, en déniant sa conviction d'être l'*Ecclesia sancta »[14].

---

13. *Rituel de l'initiation chrétienne des adultes*, nouvelle éd., Paris, Desclée/Mame, 1997, *Praenotanda*, n°4.
14. P. De Clerck, « Le salut, ou la réconciliation et ses réalisations sacramentelles », art. cité, p. 43.

Il a fallu redécouvrir que la réconciliation était réconciliation avec l'Église en même temps qu'avec Dieu. Y. Congar notait en 1970 que :

> « *depuis quelques décennies un courant de pensée, sérieusement documenté et qui est allé s'élargissant, s'efforce de reprendre la ligne des Pères selon laquelle toute l'*ecclesia *intervient dans la réconciliation des pécheurs* »[15].

L'Église : pas seulement les ministres ordonnés.

> « *Si toute l'Église intervient dans la rémission des péchés (...) c'est en raison de la structure, ou plutôt de la nature du rapport religieux. Le don de la communion (ou de l'amitié) avec Dieu est créateur de solidarité horizontale. (...) Le rôle de l'Église en tant que communauté fraternelle dans la réconciliation du pécheur est d'être le lieu de la réconciliation telle que Dieu en a déterminé le processus ;* [elle est] *le milieu dans lequel et avec l'aide duquel se réalise cette réconciliation* »[16].

Car c'est en elle que retentit la Parole qui est appel à la conversion, en elle que le pécheur est incité à la conversion, en elle qu'est célébrée l'eucharistie, source de rémission des péchés.

La dimension pneumatologique

Elle est inséparable de la dimension ecclésiale (l'Église relève du troisième article du Symbole), et on ne saurait s'étonner si, l'une de ces dimensions en venant à être sous-estimée, l'autre l'est également. Certes, c'est la dimension trinitaire qui est la plus apparente : on est absous, comme on est baptisé, « au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit ». D'autre part, la croissante autonomie de ce qui est devenu le sacrement de confirmation a pu conduire à situer le baptême comme « du côté du Christ », la confirmation étant proprement le sacrement de l'Esprit. Mais on sait que, si c'est un adulte qui est baptisé, il est normalement confirmé immédiatement après : le caractère indissociable de ces deux sacrements est ainsi manifesté. D'autre part, si l'on est

15. Y. CONGAR, « Points d'appuis doctrinaux pour une pastorale de la pénitence », *LMD* n°104 (1970), p. 78.
16. Art. cité, p. 79.

baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, c'est que ce dernier a quelque chose à voir avec ce qui est célébré : il s'agit bien de « naître d'eau et d'Esprit » (Jn 3, 5). Quant à la réconciliation, l'Esprit Saint est un acteur essentiel dans le pardon des péchés, la liturgie en est le témoin, à commencer par les formules mêmes d'absolution :

> « *il* [Dieu notre Père] *a envoyé l'Esprit Saint pour la rémission des péchés* » (absolution d'un pénitent, Rituel n°85) ;
> « *L'Esprit Saint, notre aide et notre défenseur, nous a été donné pour la rémission des péchés et en lui nous pouvons approcher du Père. Que l'Esprit Saint illumine et purifie nos cœurs* » (absolution de plusieurs pénitents, Rituel n°160).

Le rôle du ministre

On a vu que le concile de Trente soulignait la différence dans le rôle du ministre, s'agissant de la célébration de l'un et l'autre sacrement : il est d'abord, ou n'est pas, « juge ». Mais l'opposition ne saurait ici valoir que sur un fond d'identité. On ne se réconcilie pas soi-même, tout comme on ne se baptise pas soi-même. Le passif s'impose : passif « divin », mais aussi, si l'on peut dire, « passif ecclésial » : le ministre agit, et dans un même mouvement, « *in persona Christi* » (son rôle est simplement instrumental) et « *in persona Ecclesiae* » (on ne se baptise pas, on est baptisé dans l'Église et par elle). D'une articulation correcte de ces deux dimensions dépend, on le sait, la santé d'une théologie de la place des ministres dans les sacrements (et dans l'Église) ; tout déséquilibre est porteur de déviations qui peuvent être graves. Que les choses n'aillent pas tout à fait de soi, l'histoire des formules baptismales ou d'absolution nous le rappelle : on sait que l'on est en effet passé de formules déprécatives à des formules déclaratives.

La dimension eschatologique

Elle constitue la condition chrétienne et est manifestée au baptême. Si la Pâque du Christ réalise l'avènement des derniers temps, le baptisé est rendu participant de l'ordre de choses définitivement institué en Jésus-Christ ressuscité : le baptême est commencement et même anticipation. Normalement, le nouveau baptisé communie « dans la foulée », participant ainsi à l'eucharistie, anticipation du banquet messianique (cela

valait aussi, en Occident et jusqu'au XIIIe siècle, pour les nouveau-nés baptisés). Si l'on parle du sacrement de pénitence en ayant recours au vocabulaire de la réconciliation, on fera apparaître la dimension déjà réalisée, mais pas encore pleinement manifestée, du don de Dieu dans le sacrement :

> « *Comme le salut, la réconciliation est l'œuvre de Dieu, qui se réalise tout en étant objet d'espérance. La réconciliation est célébrée, parce que donnée par Dieu et donc effective, mais elle ne sera jamais achevée* »[17].

Conséquences de la célébration sacramentelle

On peut enfin prendre en considération les conséquences (qui sont aussi les caractéristiques) de l'un et l'autre sacrement, dans leur double dimension, positive et négative. L'intérêt est ici de constater que, selon les sacrements et les périodes de l'histoire, c'est, alternativement, l'une ou l'autre de ces dimensions qui est mise en valeur ou, au contraire, traitée par prétérition.

Le baptême est (et c'est ici ce que nous désignons comme un élément négatif, même si on a évidemment affaire à un agir « positif » de Dieu) rémission des péchés, comme l'énonce le Symbole. La chose était patente dans les premiers siècles. Avec la généralisation du pédobaptisme, cette dimension ne pouvait que s'effacer de la conscience chrétienne ; le baptême fut alors considéré comme effaçant la tache du péché originel. Le salut était en cause, en cas de mort sans baptême (d'où un certain nombre de « stratégies de contournement », populaires, les « sanctuaires à répit », ou théologiques, les limbes), tout comme en cas de mort en état de péché mortel. Mais on sait qu'une telle théologie ne fait plus partie du « croyable disponible » de notre époque. Le baptême, quoi qu'il en soit de la formulation du Symbole, n'apparaît plus comme conféré pour la « rémission des péchés » ; et il n'est pas sûr que la multiplication des baptêmes d'adultes change sur ce point quelque chose à la conscience catholique.

Mais le baptême est aussi passage à « l'état de grâce et d'adoption des fils de Dieu » ; leur naissance de l'eau et de l'Esprit Saint fait

17. P. De Clerck, « Célébrer la pénitence ou la réconciliation ? », art. cité, p. 414.

des baptisés « *une création nouvelle : ils sont appelés fils de Dieu, et ils le sont réellement* »[18]. Tout ce que l'Écriture dit de la vie morale du chrétien doit donc être mis en relation avec le baptême : vie dans l'Esprit (Rm 8), selon la loi nouvelle, la loi du Christ (voir toute la parénèse* de Paul). Il apparaît donc que le registre moral (mort au péché) et le registre « mystérique » (passage par la mort vers la vie, avec le Christ mort et ressuscité) sont indissociables.

Paranèse : (gr. "exhortation"). Prédication de type moral.

S'agissant de la réconciliation, la dimension de pardon des péchés est évidemment première ; c'est elle que, par rapport au baptême, soulignent, nous l'avons vu, les textes du concile de Trente (par le recours au vocabulaire, difficilement audible aujourd'hui, de « juge » et de « tribunal »). Mais nous venons de rappeler que, si nous prenons en considération le baptême, théologiquement exemplaire, des adultes, la dimension de conversion apparaît comme essentielle, et inscrite en tant que telle dans la liturgie : le futur baptisé renonce « à Satan, à ses œuvres et à toutes ses séductions » avant de proclamer sa foi. Une telle dimension avait pu être perdue de vue à l'époque où seuls les nouveau-nés étaient baptisés, bien avant donc « l'âge de raison ». Quant au pardon délivré dans le sacrement de réconciliation, il est aussi don. Mais c'est ici qu'apparaît davantage le caractère subordonné du sacrement de pénitence par rapport au baptême : ce qui est conféré n'est pas autre chose que ce qui avait été donné au baptême ; le don est ici restauration d'un don précédent et fondamental, non pas nouvelle relation mais restauration d'une relation déjà établie mais mise à mal : il est proprement réconciliation. Du moins apparaît-il clairement à quel point, dans leurs deux dimensions, dites ici négative et positive, baptême et réconciliation sont structurés identiquement, même s'il est bien entendu que celle-ci l'est en fonction de celui-là. Avouons que la seule lecture des décrets du concile de Trente ne le laissait guère percevoir, non plus que les rituels et la pastorale mis en œuvres après le concile. L'enjeu est, aujourd'hui, de faire apparaître ce qui avait ainsi pu être perdu de vue.

18. Rituel de l'initiation chrétienne des adultes, *Praen.*, n°2.

***

Le pardon est-il d'abord le résultat, sinon la récompense, d'un effort d'ordre éthique ? Le vocabulaire et les thématiques, hérités du concile tridentin, de la pénitence (comme « baptême laborieux »), peuvent donner à le penser. Mais la prise en compte de l'ensemble de la démarche liturgique et de ce dont elle est porteuse montre bien que ce qui est en cause est d'abord le don du salut reçu du Christ dans la communion de l'Église. Quoi qu'il en soit de l'importance de la démarche du pénitent et des actes qui traduisent sa conversion, il est signifié que le pardon ne peut être que reçu comme un don, et que l'Église est le rassemblement de ceux qui se reconnaissent ainsi « graciés » dans un baptême auquel ils devraient rester fidèles. Nous l'avons dit, pour les fautes qui ne constituent pas à proprement parler une rupture avec Dieu, le pardon ne passe pas forcément par le sacrement ; il n'en demeure pas moins que le sacrement montre (en même temps qu'il le réalise) ce qu'est le pardon : fidélité de Dieu, et appel à la fidélité du croyant, par et dans l'Église.

Jean-François CHIRON
Faculté de théologie de Lyon

Bruno CARRA de VAUX SAINT-CYR

Une histoire du sacrement de pénitence

L'histoire du sacrement de Pénitence est connue, au moins des spécialistes[1] ; son originalité est de présenter plusieurs configurations assez diverses du rite au fil du temps : il a dû "s'inculturer" dans les différentes sociétés qui se sont succédées en Occident depuis deux millénaires. On aurait ainsi, dans la chrétienté du monde gréco-romain, la discipline de la pénitence publique. Lui succède le rite inauguré dans l'Irlande convertie au Ve siècle par saint Patrick, importé de là sur le continent revenu à la vieille civilisation agraire du fait des invasions "barbares" : il s'agit désormais d'une pénitence "privée", dite "tarifée" du fait de la place tenue par les peines satisfactoires imposées que des sortes d'aide-mémoire pastoraux, les pénitentiels, cataloguent en correspondance aux divers péchés.Enfin, au delà des essais de réforme plus ou moins réussis de la période carolingienne, les XIe et XIIe siècles voient se mettre en place les grandes lignes de la pratique que canonisera et imposera le IVe concile de Latran (1215).

---

1. A défaut de bibliographie, on indiquera au moins deux petits livres, déjà anciens, mais donnant d'excellents états de la question illustrés par des choix de textes très parlants: Cyrille VOGEL (éminent spécialiste du sujet), *Le pécheur et la pénitence. 1. Dans l'Eglise ancienne* ; 2. *Au Moyen-Age* (Chrétiens de tous les temps), Paris, 1969, rééd.1982.

Ce profil classique de l'évolution du rituel de la Pénitence est tributaire de l'éloignement séparant de plus en plus l'Occident latin de l'Orient byzantin, jusqu'à la rupture de 1053. En effet, l'histoire que l'on vient d'ébaucher ne prend en compte que la chrétienté occidentale. En outre, un schéma si rudimentaire laisse dans l'ombre des aspects importants de cette évolution, que l'on voudrait maintenant évoquer.

Partons de la description du rite pénitentiel tel qu'on le voit fixé au début du III[e] siècle, s'imposant pour cette période des "Pères de l'Eglise", avant de s'étioler et de disparaître, entre les V[e] et VIII[e] siècles.

Le premier grand auteur chrétien de langue latine, Tertullien, actif à Carthage (v. 189-220), en donne le tableau : cette Pénitence "publique" ne concerne que les péchés graves (ne correspondant pas exactement à ce l'on désigne aujourd'hui comme "péchés mortels") ; il s'agit avant tout de fautes faisant scandale : l'apostasie, pour éviter la peine de mort dont rend passible le refus de sacrifier aux dieux officiels de l'Empire et de la cité ; l'adultère et autres fautes sexuelles majeures ; l'homicide et tout tort grave causé au prochain (par faux témoignage, délation injuste, vol, escroquerie...). Bref, tout ce qui rompt de façon manifeste le serment baptismal d'engagement à Dieu et au Christ. Car justement il ne devrait y avoir qu'une pénitence : la conversion sanctionnée par le baptême ; c'est pure miséricorde d'accorder "une seconde planche de salut après le naufrage", selon une expression un peu postérieure visant cette pénitence.

Mais il s'agira alors d'une discipline pénible, un "(quasi) baptême laborieux" et infâmant. Le coupable est solennellement mis à l'écart de l'assemblée eucharistique par l'évêque, devant tous ; en vêtements de deuil, sales, soumis à un jeûne et à des macérations sévères, destinés à faire mûrir en son cœur un vrai repentir – la "contrition", littéralement : brisement (du cœur) –, il se traînera aux genoux de ses frères, à l'entrée de l'église, pour supplier que tous ensemble, sous la conduite de l'évêque qui préside la communauté, intercèdent en sa faveur. C'est l'intervention de l'Eglise qui donne valeur sacramentelle à cette démarche : le rôle principal est tenu par l'évêque qui estime la gravité de la faute et y proportionne la peine infligée pour la guérison du coupable ; c'est lui encore qui rassemble les fidèles en les constituant

par là-même en Eglise dont il dirige la prière, l'intercession pour les pénitents.

Le temps passant, c'est encore à l'évêque que revient de juger si l'austère remède de cette pénitence a porté son fruit et guéri ce cœur malade (un peu plus tard, la durée de la pénitence, souvent fort longue, sera fixée pour une région par un synode local). Une ultime prière réintégrera alors le coupable en lui accordant de participer à nouveau à la vie ecclésiale normale, notamment à l'Eucharistie. Demeureront néanmoins des séquelles : une note infâmante, excluant qu'un pénitent réconcilié puisse accéder aux ordres (diaconat, prêtrise...) ; l'interdiction d'user du mariage – ce qui était évidemment exclu durant le temps de la pénitence –, voire même de continuer à pratiquer son métier – bien sûr supposé honnête. Bref, même réconcilié, le pénitent doit rester un ascète, nous dirions une sorte de moine dans le monde.

Si nous voulons isoler les composantes essentielles de cette discipline, nous retiendrons :

- le fait qu'elle vise un péché très grave ;

- l'ascèse imposée en fonction de cette gravité pour aboutir à guérir la blessure du péché ; on a donc là une peine expiatoire, la "satisfaction" ;

- ce qui implique au départ la volonté de conversion ("contrition") et l'aveu de la faute à l'évêque ("confession") ;

- et enfin l'intervention de l'Eglise, notamment par l'évêque qui la préside : ce qui constitue la sacramentalité du rite.

Il semble bien que cette discipline comportait une double visée : d'une part, le souci de guérir le pécheur de son mal ; mais aussi, d'autre part, celui de défendre la communauté contre la contagion de ce qui tend à détruire cette vie de la grâce, communion avec Dieu et des fidèles entre eux.

Avant de suivre plus avant l'évolution du rite, arrêtons-nous à deux questions déjà posées par ce qui vient d'être dit.

I

Fondements scripturaires

La première est celle de son enracinement scripturaire. Pour la foi chrétienne, seul le Christ peut instituer un sacrement ; soit par lui-même, directement (ainsi l'Eucharistie lors de la Cène) ; soit par l'intermédiaire des Apôtres "promulguant" le vouloir du Seigneur (ainsi l'Onction des malades, prescrite par la lettre de Jacques : 5,13sv. ; *cf.* aussi Mc 6,13).

Ce dernier point, du moins en doctrine catholique. Car, au moment de la Réforme (XVIe siècle), voulant extirper les abus dûs à une piété proliférante et frisant parfois la superstition, Luther et les autres promoteurs de ce mouvement posèrent en principe que l'on devait admettre comme véritables sacrements seulement ceux dont l'institution par le Christ était rapportée en termes expresses par l'Ecriture. Ce qui les conduisit à ne reconnaître que le Baptême et la Sainte Cène (l'Eucharistie).

En réponse, le Concile de Trente affirma qu'il existe bien un sacrement de Pénitence distinct du Baptême ; pour justifier son existence, il invoqua l'injonction du Christ ressuscité au soir de Pâques : *"Recevez le saint Esprit : les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez,* etc."(Jn 20,22-23 – Conc. de Trente, Session XIV du 25 Novembre 1551, canons 2 et 3 ; *cf.* Denzinger..., 32e éd., nn. 1702-1703). Rapporté au seul Baptême par les Réformateurs, on peut au moins reconnaître à ce texte une portée très générale, incluant donc l'instauration éventuelle d'une réconciliation post-baptismale.

Or il y a un passage des lettres de Paul montrant l'Apôtre affronté à une faute scandaleuse dans sa communauté de Corinthe : un chrétien vit maritalement avec la seconde femme de son père, devenue veuve de celui-ci (1 Co 5,1-13). Soulignant l'énormité du délit, Paul *"absent de corps mais présent en esprit"* à l'assemblée de la communauté qu'ordonne sa lettre, déclare :

"avoir déjà jugé au nom de Notre Seigneur Jésus-Christ celui qui a si mal agi... Lorsque vous serez assemblés, je serai avec vous en esprit et la puissance de notre Seigneur Jésus se manifestera...".

Le délinquant doit être “chassé” :

“vous devrez alors livrer cet homme à Satan pour que son être pécheur (sa “chair”) *soit détruit, mais qu’il puisse spirituellement être sauvé au jour du Seigneur* (lors du retour du Christ)”.

Car il est nécessaire d’*“éliminer le vieux levain... de peur que toute la pâte ne fermente”*. D’où la règle : *“ne plus avoir de relation avec un homme qui porte le nom de frère, s’il est débauché ou rapace ou ivrogne ou filou... et même ne plus manger avec un tel homme”.*

Ce que Paul légitime en invoquant une prescription du Deutéronome : *“Otez le méchant du milieu de vous”* (1Co 5,13 = Dt 13,6 et 17,7).

Or ce que Paul prescrit pour ce cas singulier ressemble de manière frappante à ce que sera la discipline de la Pénitence que l’on a décrite un peu plus haut. On dirait bien qu’elle trouve là sa source : même peine d’exclusion, signifiant socialement ce que le péché a déjà opéré spirituellement. Livré à Satan “pour l’anéantissement de sa chair”, le pécheur va subir toutes sortes d’épreuves, écho adouci de la sentence de mort édictée par le Deutéronome. Mais le châtiment a portée médicinale : *“pour que l’esprit de cet homme soit sauvé”*, donc pour la conversion du coupable qui aura ainsi racheté son péché – ce que la tradition juive entendait aussi de la peine si le coupable l’acceptait comme expiation de sa faute : Paul s’inscrit dans cette perspective. Compte tenu de l’attente du retour du Seigneur comme très proche, dans les toutes premières communautés, le délai de rentrée en grâce du pécheur n’est pas exorbitant. Manque il est vrai l’intercession de l’Eglise, mais non son agir *“dans la puissance du Seigneur”* tel que Paul l’ordonne pour mettre le pécheur en situation d’expiation réparatrice. Un autre cas singulier, d’ailleurs peu clair, montre au moins que l’Apôtre est capable de compréhension miséricordieuse, prônant le pardon au terme d’un certain châtiment (2 Co 2,3-11). Pour ce qui est de l’intercession comme moment du processus pénitentiel, faut-il citer l’épître de Jacques (Jc 5,16.17-18) ?

II

"Une fois, mais une seule après le baptême"

La seconde question posée par le rite antique de la Pénitence est celle de qui en est justiciable : des pécheurs coupables de fautes très graves, a-t-on dit. Mais alors, qu'en est-il des autres, pour la réconciliation des péchés moindres, "quotidiens" ?

La réponse implique que l'on reprenne le fil de l'histoire, à partir de la période apostolique (considérée comme close autour de l'an 100 après J.C.). De façon générale, les documents nous renseignant sur la vie chrétienne au IIe siècle sont rares ; et, à traiter de la Pénitence, il n'est guère qu'un curieux ouvrage, mi-prophétique mi-apocalyptique, rédigé à Rome vers 150 : le *Pasteur*, d'un certain Hermas. On y voit que le problème affronté est radical : est-il possible dans l'Eglise d'administrer un rite qui remette des fautes graves commises après le Baptême?

C'est qu'en principe, après le Baptême, le péché "ne devrait plus régner" sur le chrétien, "mort au péché... (puisque) baptisé dans le Christ Jésus,... enseveli avec lui par le Baptême" (Rm 6,1-12). Mais assez tôt, la pratique a sans doute prouvé qu'elle ne se conformait pas toujours aux principes. Il n'empêche, outre l'admonestation citée à l'instant de Paul, on rencontre ailleurs, dans le Nouveau Testament, des affirmations d'allure rigoriste (ainsi la Lettre aux Hébreux : He 6,4-8 ; 10,26-31, et la première épître de Jean : 1 Jn 5,14-17). Par contre, peut-on entendre le quatrième grand discours de l'évangile de Matthieu, discours "communautaire", comme un réglement visant justement le traitement du péché dans l'Eglise ? Plus d'un trait pourrait le suggérer, avec même une ébauche de discipline où jouerait l'exclusion en cas extrême ; hormis celui-ci, qui est de refus et de révolte, le passage exhorterait à l'indulgence (Mt 18,5-35).

En tout cas, pour en revenir à Hermas, on voit que le débat sur la possibilité d'un rite pénitentiel après le baptême est vif ; et précisément Hermas, au terme de diverses visions, se sent chargé d'apporter une réponse dictée par l'Esprit. Compte tenu que là encore, l'horizon est celui d'un retour du Seigneur imminent, est proposée miséricordieusement une Pénitence, pardon de la dernière chance. Cet *"une fois, mais une seule*

après le Baptême" dont témoigne Hermas sera la règle dans la discipline antique.

Au reste, il ne faut pas croire que la question était ainsi résolue. La description présentée plus haut de la discipline primitive s'inspirait du traité de Tertullien *Sur la Pénitence*. Mais un peu plus tard (vers 220), rallié à la secte montaniste, à la fois rigoriste et charismatique, il attaque violemment "l'évêque des évêques" (sans doute le puissant métropolite de Carthage) qui accepte de soumettre à la Pénitence ecclésiastique les adultères, transformant, au dire du polémiste,"l'Eglise en lupanar" (ainsi dans son écrit *Sur la chasteté*). De là naîtra la théorie des trois péchés irrémissibles : adultère, homicide, apostasie. Peu après, vers le milieu du III[e] siècle, la violente persécution de Dèce entraînera la chute de nombre de fidèles qui, pour échapper à la mort, acceptent de sacrifier aux idoles. Le grand évêque de Carthage, Cyprien, accueillera ces "*lapsi*"* repentants, au prix certes d'une rigoureuse pénitence ; d'accord en cela avec Rome, bien que là un prêtre et théologien de renom, Novatien, refuse cette idulgence au point de faire schisme en suscitant une dissidence rigoriste d'assez longue durée.

Lapsi : (latin : "qui est tombé"). Se disaient des chrétiens qui avaient renié leur foi.

Et voilà le second point sur lequel il conviendrait de réfléchir : c'est un donné connu, mais qui a lieu de surprendre, plutôt que de passer un peu rapidement sur ce qu'il a d'étonnant. Car ce rite, seul sacramentel dans l'Eglise ancienne, ne concerne par hypothèse que des péchés très graves – au-delà de ceux que nous nommons "mortels". C'est à leur propos qu'il a fini par s'imposer. Donc la grande majorité des chrétiens, le commun des fidèles, n'y était pas soumis : sur deux siècles et plus, jamais ils ne "se confessaient" ! Le sacrement n'était pas fait pour eux, mais pour une petite minorité – peu recommandable.

Bien sûr, pour obtenir le pardon de leurs fautes, péchés moindres, "quotidiens", ces chrétiens... normaux recouraient aux "bonnes œuvres" classiques recommandées dans l'Ecriture : prière, jeûne, exercice de cette "charité qui couvre la multitude des péchés"(1 P 4,8). Les textes de l'époque montrent nombre de telles recommandations ; on est d'ailleurs là dans le droit fil de la tradition, car le judaïsme prônait aussi de tels moyens de se purifier du péché – mais il ne manquait pas pour autant

de rites expiatoires : sacrifices pour le péché et célébration solennelle du Grand jour des Expiations (Lv 6,17sv. ;16,1sv.), que la théologie médiévale classait parmi les "sacrements de la Loi mosaïque". On trouve donc là, aux premiers temps du christianisme, une sorte d'assez longue vacance sacramentelle pour la rémission des fautes plus ordinaires commises après le Baptême, vacance concernant la majorité des fidèles. Pour une juste estimation de cette étrangeté, il faut assurément tenir compte du climat de ferveur auquel la pression menaçante de la masse païenne environnante contraignait les chrétiens, les obligeant presqu'à l'héroïsme. En tout cas, la continuité de la filière sacramentelle de la pénitence n'en est nullement entamée ; la surprise vaut donc plus au plan pastoral qu'au niveau doctrinal.

III

"Un sacrement d'Extrême... conversion"

Après une dernière et terrible persécution générale, sous l'empereur Dioclétien, au tournant des III[e] et IV[e] siècles, le christianisme va entrer d'abord dans une période de paix avec Constantin (édit de Milan, en 313) ; puis il deviendra la religion officielle de l'Empire sous Théodose (397). Mais paradoxalement cette liberté mit en crise le rite pénitentiel alors en vigueur. Conçu en des temps d'épreuve où l'Eglise se composaient de petites communautés à la foi ardente – en ce temps-là, *"on ne naissait pas chrétien, on le devenait"*, se plaignait déjà Tertullien! –, l'apaisement de la persécution, puis la faveur du pouvoir entraînèrent des conversions très nombreuses, sans que la générosité de ces nouveaux chrétiens soit toujours à la hauteur de ce que supposaient et exigeaient les normes antérieures. Une foi plus tiède exposait davantage au péché, fût-il grave ; elle n'incitait pas à recourir à la discipline sévère de la Pénitence ; et la prudence conseillait aux pasteurs de ne pas y contraindre des gens qui risquaient fort de retomber après coup, à supposer qu'ils eûssent accepter de s'y soumettre. Car la règle absolue de "une fois seulement" laissait ces récidivistes définitivement hors de l'Eglise. Tels sermons – de saint Pacien, évêque de Barcelone dans la seconde moitié du IV[e] siècle, de saint Césaire, évêque d'Arles, alors grande métropole et lui-même, pasteur prestigieux (503-542) –, témoignent assez de l'impasse où le succès du christianisme conduisait la discipline traditionnelle.

Pour la partie de l'Occident où la marque de la "Romania" demeure forte, soit sa moitié méridionale : Italie, péninsule ibérique, Gaule du Sud, durant ces deux ou trois siècles où agonisent le vieux monde et sa civilisation (du V[e] siècle au VII[e] siècle), on va avoir recours, en matière de pénitence, à divers faux-fuyants ou à des suppléances.

Faute de mieux, et pour ne pas tomber de Charybde en Scylla, les pasteurs les plus zélés – un Pacien de Barcelone, par exemple – acceptait de laisser impunies des conduites justiciables des sévérités pénitentielles, tout en exhortant les coupables à renoncer à leur péché et à s'en repentir de leur mieux, privément, donc sans que cela puisse compter pour une réconciliation ecclésiale. Celle-ci leur était accordée sur leur lit de mort – du moins c'était l'attitude miséricordieuse que le siège de Rome, dont l'influence ne cessait de s'affirmer, recommandait avec insistance contre le rigorisme qui abandonnait les relaps "à la miséricorde de Dieu" – formule dont on ne semblait pas soupçonner l'humour noir! D'autres chrétiens, on le sait, pratiquait la même politique face au baptême : catéchumènes à vie, ils ne demandaient le sacrement qu'à l'article de la mort (ainsi l'empereur Constantin lui-même!), ce qui leur assurait le Ciel à bon marché. L'un et l'autre sacrement, Baptême et Pénitence, se transformaient ainsi en une sorte d'Extrême... conversion.

Mais il y avait des chrétiens plus fervents. Poussés peut-être par le malheur des temps, nombre d'entre eux se confiaient au grand courant monastique qui, de l'Orient avait vite gagné l'Occident. On tenait volontiers que la profession monastique équivalait à une sorte de second baptême, et dès lors elle valait pour effacer les péchés antérieurs, cependant que l'ambiance du monastère préservait de chutes ou rechutes trop graves. Pénitence pour pénitence, la vie cénobitique ou érémitique valait bien le rite traditionnel.

Autre avatar de celui-ci : alors, on l'a dit, que la masse ne se pressait pas d'y recourir, l'eût-elle mérité, des âmes plus droites en venaient à considérer que beaucoup de ces péchés légers auxquels nul ne peut se soustraire finissaient par équivaloir à un péché grave – théologie au demeurant assez discutable –, et ils demandaient à entrer dans l'"*ordo poenitentium*", la classe des pénitents. Du coup cette catégorie tendait pour une part à devenir une sorte de Tiers-Ordre ou de pieuse confrérie ; à telle enseigne que, excluant naguère des Ordres sacrés par sa note d'infâmie, elle devenait un lieu plutôt favorable au recrutement du clergé.

Parfait paradoxe, en un sens ; mais preuve de la nécessité qu'éprouvaient les fidèles d'un acte ecclésial de réconciliation .

IV

Apparition de la Pénitence "irlandaise"

Mais, durant cette fin de l'antiquité, qu'en était-il de l'autre moitié, septentrionale, de la chrétienté : îles britaniques, tout le Nord de la Gaule, et la partie occidentale de la Germanie naguère intégrée à l'Empire romain?

A priori, on ne se serait pas attendu qu'une issue à la crise de la Pénitence soit trouvée en ces régions durement touchées par l'installation sur leur sol de peuplades païennes. Or, c'est dans la lointaine Irlande, alors le bout du monde, que se produisit une innovation qu'on peut considérer comme la naissance de la forme présnte du rite pénitentiel.

L'histoire commence comme un roman : un jeune "Breton" (de Grande Bretagne), Patrice, est enlevé par des pirates irlandais ; esclave de ces Celtes païens, il s'évade, vient sur le continent où il se met à l'école de saint Germain, évêque d'Auxerre (première moitié du V[e] siècle) : un de ces grands pasteurs, gloire et recours de ces temps difficiles ; grands spirituels, favorisant le développement du monachisme, mais aussi administrateurs et protecteurs courageux de leur cité. Agrégé au clergé, Patrice rêve d'évangéliser le pays de sa captivité ; il va trouver à Rome le pape saint Célestin I[er] (422-432) qui l'ordonne évêque et lui confie la mission souhaitée. Devenu (saint) Patrick, lui et ses successeurs, assez coupés du reste du monde, organisent leurs convertis en une chrétienté originale, fortement marquée par un monachisme très rude, et répartie en abbayes-diocèses. Comme aujourd'hui en pays de mission, les prêtres font la tournée de leurs nombreuses paroisses, y administrant lors de leur passage les sacrements. Ce qui explique sans doute les changements apportés au rite pénitentiel.

Il s'agit désormais d'une Pénitence "privée", tête-à-tête du pénitent et du confesseur qui reçoit l'aveu ("confession") et prescrit une "pénitence" ("satisfaction") toujours fort rude, où s'exercera le repentir du pénitent ("contrition") ; après son accomplissement, le confesseur réconciliera le coupable par le pardon sacramentel ("absolution"). Mais désormais il n'est plus question, ni de séquelles demeurant après

la réconciliation, ni d'une non-réitérabilité du sacrement : la configuration pastorale change presque du tout au tout, et les difficultés du système antérieur disparaissent.

Rien de plus dur, pour un moine irlandais, que de quitter son pays : cette forme imprévue d'ascèse en amène plus d'un sur le continent, où ils s'affligent du piteux état de la chrétienté qu'ils rencontrent ; ils se mettent aussitôt à l'évangéliser, y important leurs propres usages (d'autant qu'ils n'en connaissaient pas d'autres...). Ainsi se répand la Pénitence "irlandaise". Tant qu'elle ne se heurte à rien d'autre que la rudesse des mœurs mérovingiennes, elle finit par s'imposer ; par contre, là où elle trouve en face d'elle l'Eglise wisigothique d'Espagne, elle se fait condamner (par un concile de Tolède en 589) comme "indigne... exécrable". Mais cette opposition finira par disparaître – la conquête arabe du VIIIe siècle y étant sans doute pour quelque chose.

Négligeons les autres avatars du conflit entre anciens et modernes, Pénitence antique et nouvelle Pénitence irlandaise, pour aller tout de suite au vainqueur qui a les promesses de l'avenir. Un instrument important de la nouvelle discipline reste à présenter : les pénitentiels et leur tarification des peines satisfactoires.

Les prêtres en charge de la nouvelle administration de la Pénitence n'avaient pas nécessairement la science et la finesse de discernement nécessaires pour adapter l'expiation, à la fois pénale et thérapeutique, du péché, à la gravité de celui-ci. Or c'était là un point qui demeurait capital pour la fécondité de la démarche. D'où l'idée de catalogues le plus détaillés possible des fautes habituelles à l'époque, avec en correspondance chaque fois l'épreuve ascétique : jeûne, macérations, etc., qui paraissait la mieux adaptée. Cette objectivation assez mécanique ne remplaçait pas un médecin des cœurs averti ni un spirituel au discernement attentif. Mais mieux valait ce moindre bien que l'absence totale de directive pour des confesseurs assez rustres. On a souligné à plaisir les ridicules d'une telle pratique : faisant l'addition (quasi automatique) de la dette de son pénitent, le confesseur pouvait aboutir à un total tel que plusieurs vies n'auraient pas suffi à y satisfaire ; à ce moment-là intervenait une échelle de commutation, remplaçant une peine moins rude mais plus longue par un temps plus bref de pénitences plus dures. Des abus pouvaient comme toujours se faire jour : ainsi le pénitent riche qui stipendie une dizaine de pauvres hères pour

accomplir chacun un dixième de sa peine ! Ou le rachat trop commode à prix d'argent, marchandage évacuant la démarche spirituelle de conversion. Mais, en dépit de ses limites, la pénitence tarifée a sans doute été la pastorale la mieux adaptée aux circonstances et besoins de son temps.

Quoi qu'il en soit, précisons ce qu'il faut avant tout retenir de cette étape décisive de l'histoire du sacrement :

- tout d'abord, c'est le fait que la Pénitence devient un sacrement dont la fréquentation habituelle est désormais ouverte à tout chrétien[2]. La gestion ecclésiale du pardon n'est plus affaire d'exception, ce qui était tout de même paradoxal.

- dans la nouvelle discipline, on retrouve tous les éléments constitutifs essentiels de l'ancienne (heureusement !). Mais l'accentuation, l'insistance sur tel ou tel ne sont plus les mêmes.

L'aveu au prêtre – la “confession” – tend à prendre un relief nouveau, le côté exemplaire et humiliant de la pénitence publique se concentrant maintenant dans la honte de reconnaître tel péché face au confesseur ; la théologie scolastique n'oubliera pas d'en faire état. Ordonné avant tout, auparavant, à l'adaptation à chaque cas de la peine congrue, l'aveu tend aussi à devenir l'expression du repentir par la reconnaissance du péché qu'il désavoue.

La pénitence imposée – la “satisfaction” – demeure aussi rude qu'auparavant ; mais le jeu des commutations tend à lui faire perdre peu à peu son rôle central dans la démarche de conversion et à lui ôter largement sa signification.

Enfin, l'intervention ecclésiale restreinte désormais à la seule “absolution” sacerdotale – le prêtre agissant comme représentant et de Dieu et de la communauté – va charger ce geste d'un poids nouveau,

---

2. Le terme de “sacrement” n'est pas apppliqué à la Pénitence avant le XIIe siècle, au moment où on se soucie d'en donner des listes dont la teneur, pour certaines d'entre elles, nous semblerait exagérément exhaustive (incluant “sacrements” de l'Ecriture et rites mineurs, dits “sacramentaux”). Auparavant, “sacrement” ou “mystère” se dit des rites de l'initiation chrétienne: Baptême, Confirmation et Eucharistie. Ceci n'exclut pas le caractère “sacramentel”, au sens actuel, de rites ecclésiaux par lesquels se manifeste l'action divine “se réconciliant le monde” : l'application allégorique de la résurrection de Lazare à la Pénitence, traditionnelle – d'Augustin à Grégoire le Grand et par la suite...–, montre nettement quelle était la pensée patristique à ce sujet.

pour autant que cette intervention se concentre désormais en un seul instant, bref et précis.

V

Le passage à l'aveu

La suite de l'histoire passe par les efforts de restauration et d'unification caractéristiques de la dite "réforme carolingienne", en référence au modèle de la liturgie romaine.

On tente de revenir à la Pénitence traditionnelle, publique, selon la codification donnée par le Sacramentaire gélasien (VII[e] siècle) : mise en pénitence le Mercredi des Cendres, ascèse rigoureuse durant tout le Carême, réconciliation le Jeudi Saint... Comme la nouvelle discipline "irlandaise" résiste à l'éradication, les deux procédures vont cœxister, sur la base de ce principe : à péchés secrets, pénitence privée ; à péchés publics, pénitence publique. De celle-ci ainsi remise en honneur, l'histoire retient surtout qu'elle a servi pour de grands personnages, en des circonstances souvent équivoques vu leur contexte politique : ainsi pour l'empereur Louis le Débonnaire, après la révolte de ses fils aînés refusant de faire sa part à Charles le Chauve, demi-frère né d'un remariage tardif de leur père ; ou pour le roi de France Philippe I[er] et son "rapt" de Bertrade de Montfort, comtesse d'Anjou ; encore Henri II Plantagenêt, après l'assassinat de l'archevêque de Cantorbéry, Thomas Becket ; ou Raymond VI de Toulouse, au tout début de la Croisade des Albigeois, à raison du meurtre du légat pontifical, Pierre de Castelnau – ces deux derniers princes étant soupçonnés d'avoir inspiré ces forfaits[3].

Moins anecdotiques se révèlent être les modifications apportées, du IX[e] siècle au XIII[e] siècle, au rite désormais le plus effectivement vécu par les fidèles : la pénitence privée.

3. L'usage de la Pénitence (publique) comme sanction est relevée par Michel RUBELLIN : "Vision de la société chrétienne à travers la Confession et la Pénitence au IX[e] siècle", en son recueil *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, (Histoire et archéologie médiévales), Lyon, 2003, pp. 53-68, voir en particulier: pp. 58-59 et 63. Cette contribution a paru d'abord en: GROUPE DE LA BUSSIÈRE, "Pratique de la Confession des Pères du désert à Vatican II", Paris, 1983, pp. 53-70 : ouvrage méritant aussi d'être recommandé ici. C'est à cette époque également - IX[e]-XI[e] ss. -, que semble se détacher de la Pénitence la sanction ecclésiale, "censure" canonique, qu'est l'Excommunication.

Le retranchement temporaire de la communauté chrétienne inclus dans l'ancienne discipline se retrouve, mais comme contrainte pénale, dans l'excommunication, dont le Moyen-Age a usé... et abusé. Au contraire, il disparaît en fait du sacrement, puisque le prêtre va maintenant (XIIe siècle) absoudre le pénitent IMMEDIATEMENT après son accusation : le nouvel ordre – "confession", "absolution", après quoi seulement "satisfaction" – tend à minimiser l'importance de cette dernière dans l'obtention du pardon, au profit de l'aveu.

Joue dans le même sens le renouveau qui marque déjà le XIe et plus encore le XIIe siècle ; sensible au niveau des arts – apogée du roman, naissance du gothique – et du savoir – essor de la théologie scolastique, c'est un phénomène global de civilisation et de mentalité. Le sacrement de Pénitence bénéficie au plan doctrinal de l'effort général d'"*intellectus fidei*" ; mais la sensibilité nouvelle influe aussi sur la pratique : il faut citer ici notamment Pierre Abélard (mort en 1142). Insistant fortement sur le rôle de la liberté, sur l'engagement de l'individu par le consentement ("*consensus*") de son vouloir dans le péché comme dans la repentance, il va promouvoir d'autant une attention plus forte à la teneur psychologique du repentir – ce qui donnera bientôt lieu à la distinction entre "contrition" vraie, parfaite, détestant le péché parce qu'offense de Dieu, et un regret trop mêlé de considération humaines, "l'attrition" ou "contrition imparfaite". Les débats à ce sujet fleuriront jusque bien plus tard : l'écho s'en retrouve dans nos catéchismes. Mais, dès la fin du XIIe siècle, ces approfondissements nourrissent une littérature originale, "Sommes sur la Confession" ou "Livres pénitentiaux" (à ne pas confondre avec les pénitentiels "tarifés").

En même temps, cette insistance nouvelle, plus personnaliste, dirait-on, amène à analyser de très près les actes peccamineux, à travers l'aveu qui en est fait au prêtre ; au delà de la matérialité des faits – un meurtre : tant de mois de jeûne, dans les anciens pénitentiels -, on soupèse plus minutieusement l'engagement de la liberté, les circonstances psychologiques de l'acte : cet examen est expressément requis pour l'intégrité de la "confession"(l'"examen de conscience", permettant de reconnaître intégralement tous les péchés du pénitent en tout leur contexte).

Il faut relever enfin que le XIe siècle, dont la dernière décennie sera marquée par la première Croisade, et les siècles suivants, verront se populariser la pratique du pélerinage : aux lieux saints de Palestine,

à Rome, à Compostelle, pour ne citer que les plus illustres. Le renouveau de cette dévotion n'est pas sans rapport avec la Pénitence, puisqu'en cas de fautes graves – surtout si elles sont occultes –, ce sera un type d'expiation satisfactoire couramment prescrite[4].

On en vient ainsi à une étape décisive pour l'évolution du rite pénitentiel ; à la fois achèvement d'un passé qu'il engrange et socle des évolutions futures. En Novembre 1215, le IVe concile de Latran réunit à Rome évêques et abbés de la chrétienté d'Occident pour régler les problèmes majeurs auxquels elle doit faire face. Touchant la pratique ordinaire de la vie chrétienne, l'assemblée porte ce décret ("*statutum*") solennel :

> *"Tout fidèle de l'un et l'autre sexe, une fois atteint l'âge de raison ("discretionis"), confessera privément tous ses péchés à son propre prêtre, au moins une fois l'an, et il s'efforcera d'accomplir, à la mesure de ses forces, la pénitence qui lui aura été prescrite ; recevant en outre avec révérence le sacrement d'Eucharistie, au moins à Pâques, sauf s'il estime devoir un temps s'en abstenir, pour une juste cause et du conseil de son propre prêtre. Sinon, qu'on l'écarte de l'église, s'il est vivant ; mort, qu'on le prive de la sépulture chrétienne"* (l'obligation de recourir au "propre prêtre" est liée à la "juridiction" du confesseur, c'est-à-dire à sa compétence face à tels fidèles et non à tels (Latran 4, ch.21 – Cf. Denzinger, 32e éd., n. 812).

Ainsi est tranché un très vieux débat sur la fréquence de la participation à l'Eucharistie, dont on trouve déjà des échos chez les Pères de l'Eglise. On y joint, et c'est même le souci premier du texte,

4. Par sa rudesse et ses dangers, le pélerinage constituait en ces temps une expiation telle qu'elle était une véritable "pénitence" ! Mais il faut y discerner aussi un autre facteur de réconciliation important, à savoir l'intercession du saint dont on va vénérer le tombeau (à plus forte raison s'il s'agit de celui du Christ...). Le recours à l'intercession de saints, ou de saints personnages encore vivants, moines et ermites, a été au haut Moyen-Age une des possibilités de réconciliation des pécheurs, fût-ce sous des formes pour nous surprenantes (un évêque se sentant proche de la mort envoie une liste de ses péchés à une moniale pour que sa prière l'en délivre !). Le recours à des procédures nous paraissant très étrangères à la démarche pénitentielle normale pour obtenir le pardon des péchés appartient bien en fait à l'histoire de celle-ci : on songe par exemple, dans l'antiquité tardive, au souci de se faire enterrer au plus près des saints corps, dans les basiliques des martyrs, ou au moins à proximité de reliques insignes, en d'autres sanctuaires. Rattacher ces coutumes davantage à la préhistoire des indulgences ou à une simple forme de piété risque d'être une échappatoire face à ces "cas" étranges.

l'obligation d'une confession au moins annuelle pour tout fidèle : acte de naissance du devoir de "faire ses pâques".

La suite ne manque pas non plus d'intérêt, qui enjoint strictement et sévèrement au prêtre le "secret de la confession", et lui veut "discernement et prudence", pour pouvoir soigner le blessé, en bon médecin, le conseiller utilement et procurer le remède convenable "pour guérir ce malade" – ceci, tout à fait traditionnel ; mais avec la recommandation significative "de s'enquérir soigneusement des circonstances et du pécheur et du péché (dans lesquelles se trouvait le pécheur et celles qui ont caractérisé son péché)" (*Ibid.*, n.813).

* * *

Voici donc mise en place la "confession" telle qu'elle se pratique encore aujourd'hui : "contrition", "confession", "satisfaction", "actes" du pénitent, dit la scolastique, matériaux en quelque sorte auxquels l'"absolution" sacerdotale achève de donner forme de sacrement, et dont le couple "confession"/"absolution" est perçu comme le temps fort.

Il serait bien entendu naïf de croire que tout est maintenant si bien fixé que rien de tout cela ne bougera au long des siècles suivants. Ainsi, la satisfaction, facteur de moindre poids qu'auparavant, atteste néanmoins son importance du fait des remises possibles de ces macérations, par le biais notamment des indulgences : on sait le rôle de détonateur jouées par celles-ci dans la crise de la Réforme, au XVI[e] siècle. Il faudrait une autre enquête et un autre exposé pour relever les accentuations et nuances diverses dont le cours des temps a pu marquer chacun des éléments constitutifs du rite. On sait l'importance désormais de la fréquentation de ce sacrement dans la pratique chrétienne. Qu'il s'agisse des efforts de rechristianisation des masses au sortir d'épreuves comme les Guerres de religion des XVI[e]-XVII[e] siècles ou comme la Révolution de 1789 : la confession est un des temps forts des "missions" alors entreprises. Ou qu'il s'agisse du souci de perfection inculquée aux âmes pieuses : la confession fréquente est un moyen de choix pour ce progrès, on la recommande à toutes les Philothées et à tous les dévôts ; non moins que les règles et constitutions des congrégations religieuses ou des confréries laïques la conseillent, voire l'imposent à leurs membres. Et cette insistance accompagne l'accès d'un plus grand nombre à des stades de culture plus évolués : la confession est à la fois instrument et écho de cet affinement des esprits et leur progrès spirituel.

Bref, Eucharistie et Pénitence sont devenus les sacrements les plus fréquentés par tout catholique, selon ce qu'a décidé le IV[e] Concile de Latran.

Comment conclure ce survol de l'histoire du sacrement de Pénitence, limité pratiquement, d'ailleurs, aux treize premiers siècles de la vie de l'Eglise latine? Une formule qui tient de la caricature, avec les outrances de celle-ci mais aussi son art d'insister sur des traits essentiels, sans oublier l'humour avec lequel elle se donne à entendre – une telle formulation caricaturale pourrait faire l'affaire : "Au départ, une mesure d'exception ; au terme, une pratique de dévotion". Dans nombre de cas, cette "dévotion" ressortit à une sorte de direction de conscience élémentaire, à laquelle, sans cela, la majorité des fidèles n'aurait pas accès, et dont la "confession" est alors l'occasion. Plus généralement, la démarche pénitentielle vient signifier au témoin qualifié qu'est le confesseur la vérité du regret d'une vie de foi trop imparfaite, et cette expression de repentance par l'aveu trouve dans l'absolution sacerdotale l'attestation sacramentelle de la miséricorde de Dieu sans cesse en œuvre de se réconcilier le monde en Jésus-Christ (*cf.* 2 Co 5,19).

Bruno Carra de Vaux Saint-Cyr
Dominicain

Bernard Michollet

Quel avenir pour un sacrement en crise ?

« *Je ne vois pas pourquoi je me confesserais* » affirme une femme retraitée dans une rencontre au cours de laquelle, avec d'autres catéchistes, elle réfléchissait sur le sacrement de réconciliation à faire découvrir aux enfants de douze ans. Un prêtre au crépuscule de sa vie rejette la proposition de l'un de ses confrères qui lui suggérait de recevoir l'absolution avant le grand passage. Ces deux exemples de remise en cause de l'évidence de l'usage du sacrement de réconciliation pourraient s'inscrire dans une longue liste. Une telle liste de critiques de l'usage du sacrement — pour de bonnes ou de mauvaises raisons — s'inscrit dans l'histoire d'une attitude ambivalente du peuple catholique vis-à-vis de la confession et de la pénitence.

Le XIXe siècle marqué par une restauration volontariste n'a pas échappé à cette crise contrairement à ce que l'on pense trop souvent. D'immenses zones du territoire français rejetaient l'encadrement moral que l'Église développait grâce à la confession[1]. Les raisons de cette désaffection récurrente ont évolué au cours du XXe siècle. Mais elles ont de nombreux antécédents au cours des siècles antérieurs.

1. Philippe BOUTRY relève qu'au XIXe siècle, « *la campagne est généralement hostile, au contraire de certains milieux urbains, à la confession fréquente* » (dans *Prêtres et paroisses au Pays du Curé d'Ars*, Paris, Cerf, 1986. L'ouvrage inclut un chapitre suggestif sur la pastorale de la confession, p. 377-451).

Commençons par décrire succinctement cette situation de crise pour en fournir quelques éléments d'analyse. Au-delà d'éléments récurrents d'explication par l'évolution des mentalités, nous proposons une lecture de cette crise à partir des conséquences pastorales de la théologie du sacrement.

Nous faisons l'hypothèse que sa sur-exploitation a contribué à son usure. Nous pourrons le repérer à travers les rôles que l'Église par ses pasteurs a voulu faire jouer au sacrement de pénitence.

Enfin, en dégageant quelques éléments théologiques structurant ce sacrement, nous nous proposons de le ré-insérer comme un moment essentiel de la vie en Église. Ce travail revient à prendre en compte la réalité ecclésiale concrète comme lieu théologique.

I

Éléments d'analyse d'une situation de crise

Une crise originelle

L'ancienneté de la crise doit être rappelée afin de situer correctement notre propos. Elle est de deux ordres. Il faut commencer par noter que la situation de crise est intrinsèquement liée à ce sacrement. En effet, le sacrement de pénitence[2] apparaît pour résoudre une crise ecclésiale. Des membres de la communauté, par leur comportement ou leur prise de position, jettent le doute sur les effets de l'accueil de la foi et la force du baptême. Ils remettent en cause ainsi ce qui fonde la communauté. Cette remise en cause comporte une dimension sociologique dans le fait que la communauté est atteinte.

La communauté a pu traiter cette remise en cause par l'exclusion du « membre malade » du groupe. Ainsi elle se sauvegardait. Mais très vite, la pratique de l'exclusion est apparue insuffisante. Une raison évidente fut le problème posé par le nombre de membres à exclure. Elle n'est pas à minimiser. Mais plus profondément, le débat se déporta

2. Concernant le vocabulaire, nous faisons le choix de nous insérer dans l'époque dont nous traitons en utilisant la désignation alors en vogue du sacrement.

du côté de la réflexion théologique. L'exclusion était-elle la meilleure façon d'annoncer la gratuité du salut et le pardon sans mesure offert par Dieu en Jésus-Christ[3] ?

La question se pose pour l'individu mais elle touche aussi l'Église comme signe du salut gratuit offert. Dès lors, le dilemme s'installera : faut-il réitérer dans une démarche sacramentelle la possibilité pour le membre de la communauté d'accueillir à frais nouveaux la grâce que le Seigneur ne manque pas de lui proposer au risque de dévaloriser la démarche initiale d'accueil de cette grâce ? Pour éviter de jeter un quelconque discrédit sur le baptême, il fut décidé de le conserver comme non-réitérable. Dès lors, le sacrement de pénitence prit forme.

Ainsi, pour penser le sacrement en crise, il est nécessaire de l'inscrire dans l'histoire de ses origines. De façon quasi nécessaire, ce sacrement instauré pour traiter une Église en crise, des membres de communautés en crise, ne peut que refléter cette situation difficile. L'étonnement devant ce phénomène est ainsi ramené à de justes proportions. Toute autre solution pour traiter les mêmes difficultés spirituelles et ecclésiales n'aurait abouti qu'à d'autres formes de crise[4].

Les changements de figure

Le sacrement de réconciliation se caractérise par une histoire qui se confond avec celle de ses figures. Il est par excellence le sacrement de la gestion de la réalité ecclésiale quotidienne lestée de péché[5]. Et par là, il est extrêmement intéressant. Il souligne combien la vie ecclésiale concrète conduit à l'invention de solutions pratiques pour résoudre ses problèmes, y compris de solutions sacramentelles. Il constitue un laboratoire de théologie sise dans l'Église concrète. Lorsque les solutions mises au point par les pasteurs ou venues de la tradition

---

3. L'histoire de la crise donatiste à l'époque d'Augustin le montre amplement. Les petites communautés chrétiennes — souvent qualifiées de sectaires — qui fonctionnent encore ainsi n'ont pas inventé une nouvelle pratique.
4. L'histoire nous fait pencher vers cette hypothèse : pensons à la solution du baptême différé au crépuscule de la vie qui se développa un temps avant que la pénitence ne prît forme.
5. Seul le sacrement de mariage présente une genèse empirique aussi chaotique. Pour une histoire documentée, claire et accessible, *cf.* Bernard REY, *Pour des célébrations dans l'Esprit de Vatican II*, Paris, Cerf, 1995.

ne convenaient pas au peuple dans son ensemble, elles étaient supplantées par une nouvelle figure. Nous proposons de le vérifier sur deux moments.

La première figure dominant l'Antiquité fut celle de la pénitence publique, longue et coûteuse en vue d'une ré-intégration une nouvelle et dernière fois à la communauté. Ce qui pouvait apparaître comme une concession à la faiblesse du pécheur qui n'aurait pas dû remettre en cause son baptême connut néanmoins des assouplissements. La pénitence longue et difficile pouvait prendre fin et on admit qu'elle pût être réitérable. Avant de voir dans cette évolution une pratique qui pouvait s'enraciner dans la méditation sur le pardon sans cesse renouvelé de Dieu, il faut en mesurer une autre portée théologique. Par cette évolution déjà difficilement acceptée, l'Église répond à l'appel de ses membres : le besoin de s'entendre redire le don du salut irrévocable en Jésus-Christ, individuellement et communautairement. Dans l'attitude des pasteurs, il y a finalement une corrélation avec la parole d'un Dieu sensible aux douleurs de son peuple : « *J'ai vu, j'ai vu la misère de mon peuple qui est en Égypte. J'ai entendu son cri devant ses oppresseurs ; oui, je connais ses angoisses* » (Ex 3, 7).

La seconde figure que nous pouvons évoquer est celle du tournant qui a conduit à la confession individuelle. Le système de la pénitence en place était devenu contraignant aux yeux des pénitents. Ils accueillirent alors avec soulagement la confession auriculaire. Les réserves de l'Église ne tinrent pas longtemps face au succès de cette nouvelle forme. Elle s'imposa comme un allègement. Son succès général en fit la norme. Elle suscitait des réserves en particulier à cause de la moindre importance accordée à la pénitence. Il fallut remédier à cela en insistant sur l'aveu qui apparut de plus en plus comme une partie intégrante de la pénitence compte tenu de sa difficulté. Il est à noter que cette évolution se fit dialectiquement avec celle de la culture européenne qui donnait de plus en plus de place à la subjectivité.

Cette figure qui perdura jusqu'à nos jours est celle-là même qui est en crise aujourd'hui. Pour analyser cette crise, il est nécessaire de nous inscrire dans la durée. Les deux derniers siècles constituent un ensemble dominé par le tournant révolutionnaire.

II

Deux siècles d'évolution rapide

Un XIX[e] siècle en trompe-l'œil

Même si à première vue, la question ne semble pas concerner directement le XIX[e] siècle, il faut néanmoins reprendre le dossier là. L'analyse comporte deux volets articulés : l'un est culturel, l'autre théologique.

Le volet culturel est souvent sous-estimé parce que le regard jeté sur l'Église du temps la situe bien dans le siècle pour tout ce qui touche aux questions politiques mais passe trop rapidement sur les effets des transformations sur les mentalités. En effet, la restauration catholique n'a pas étouffé les idées nouvelles issues des temps révolutionnaires. Elle n'a fait que les endiguer. Le développement industriel est venu couronner dans la deuxième moitié de ce siècle une perspective d'alliance de la science et de la technique au service de la société, largement dépendante de la philosophie des Lumières. Les idées de progrès qui sont allées en s'amplifiant, associées à celles de liberté individuelle, ont miné lentement mais sûrement l'idée de péché.

Le péché qui relève de l'attitude de l'homme vis-à-vis de Dieu est devenu un concept moins utile dans la mesure où l'homme se prenant en main à partir d'un projet civilisateur n'avait de comptes à rendre qu'à ses semblables. Le dieu inutile de la science s'est retiré également peu à peu des affaires de la cité[6]. Il est devenu insensiblement le dieu de l'intérieur, le dieu de la maison malgré les apparences de reconquête catholique. Le signe en a été que les hommes happés par cette évolution sont passés plus rapidement sous l'emprise de cette culture que les femmes qui ont gardé le lien avec l'Église.

Et dans la mesure où l'Église jouait encore sa partition, elle était récusée comme institution du contrôle des consciences. Insidieusement, l'image de Dieu fut mise en relation avec l'image de l'homme qui se prenait en main. La religion le véhiculant était marquée de rigorisme

6. La morale kantienne est la formalisation de cette évolution et contribuera largement à son développement plus tard.

moral, héritage pour une large part du jansénisme. Cette approche fut de plus en plus soumise à la critique à partir d'une figure concurrente, celle de Jésus, humble et travailleur, doux et sage. L'Église l'utilisa alors pour entrer en résonance avec la montée en puissance du modèle familial bourgeois[7]. Une cohérence finit par s'établir entre ces visées politiques, pastorales et théologiques. L'homme est aux affaires publiques et Dieu aux affaires privées.

C'est dans ce contexte qu'a été diffusée la pensée d'Alphonse-Marie de Liguori. Cet évêque spirituel italien du XVIII[e] siècle a réagi au jansénisme dominant en mettant en valeur le rôle du pardon de Dieu dans le processus de conversion du pénitent[8]. Lentement, les pasteurs ont abandonné le rigorisme et les conditions difficiles de l'absolution au profit d'une pratique renvoyant la pénitence après l'absolution[9]. Cette évolution eut un succès réel malgré les pasteurs tenants d'une ligne dure, jugeant que cette nouvelle pratique mettait en danger le sacrement en le dévalorisant[10]. Cette transformation pastorale pour des motifs théologiques s'est accompagnée d'un adoucissement concomitant de l'obligation de confession à son curé[11]. Ceci était le signe d'une difficulté grandissante de se confesser avec tout ce que cela impliquait symboliquement dans un contexte où l'homme se prenait en main. La communauté se reconnaissait de moins en moins dans ces pratiques. La toute-puissance du curé, pièce maîtresse du quadrillage pastoral, commençait à être malmenée. Les réactions de ces derniers en témoignent.

En conclusion, une question se pose : le sacrement est-il encore celui qui s'était imposé pratiquement à la suite du concile de Trente lu avec des lunettes rigoristes ? Les transformations quant à l'ordre de l'absolution et de la pénitence qui perdureront jusqu'à aujourd'hui

---

7. Le signe de cette critique est le développement durant cette époque de quantité de congrégations s'appuyant sur la spiritualité de Nazareth (Sainte Famille, Sainte Enfance...).

8. Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787) fonda en 1732 la congrégation du Très-Saint-Rédempteur (Rédemptoristes) pour développer des missions auprès des populations. Sa théologie valorisant le désir de l'âme, privilégiait la confiance en un Dieu bon. Il a remis la grâce au cœur de la démarche de conversion. L'influence de sa théologie morale s'est fait sentir durablement. Il a été canonisé en 1839 et proclamé docteur de l'Église en 1871.

9. Les pratiques de l'absolution conditionnelle s'inscrivaient dans la perspective séculaire qui voulait que le pénitent était réintégré dans la communauté à l'issue d'un temps de pénitence imparti ou après l'accomplissement d'une pénitence particulière.

10. *Cf.* Philippe Boutry, *op. cit.*, p. 377-451.

11. L'essor des pèlerinages contribua à cette évolution.

sont-elles un aménagement adoucissant la démarche ou plus profondément la mise en place d'une nouvelle figure ? Des réactions rigoristes en ce début du XXI[e] siècle ne sont-elles pas le signe qu'une nouvelle figure du sacrement s'est mise en place il y a environ un siècle et demi ? Le sacrement, dans son extériorité paraît inchangé, mais l'articulation des pièces qui le composent orientent vers une nouvelle signification.

Des éléments spécifiques à la culture contemporaine

Dès lors, il faut reprendre le dossier pour aujourd'hui. Considérant que nous vivons sous la figure liguorienne du sacrement, les évolutions du XX[e] siècle sont aussi à lire avec les lunettes à double foyer : culturel et théologique.

Les critiques de la pratique pastorale du sacrement qui se sont amplifiées tout au long de cette époque ne sont pas radicalement neuves. Si elles ont davantage d'audience, c'est que la crise du siècle précédent s'est amplifiée. L'image de Dieu est beaucoup moins en cause, signe que les transformations théologiques et leurs conséquences pastorales ont porté leurs fruits. La difficulté pourrait être, par contre, que ce Dieu bon ayant supplanté un Dieu juge rigoureux ne soit devenu un Dieu amour couvrant tous les forfaits[12]. Ce Dieu risque bien d'excuser davantage qu'il ne pardonne.

Cette situation est le reflet de la culture qui prend davantage en compte les déterminismes : biologiques et psychiques, historiques et sociaux. Elle fait de l'homme un rouage d'un système dont les degrés de liberté sont réduits. La crise de la responsabilité bat son plein. En ce sens, la figure culturelle du XIX[e] siècle est loin derrière. Il s'agissait alors de rendre des comptes à qui de droit : l'homme animé d'un projet civilisateur. Aujourd'hui, le sujet humain se retire du jeu, estimant qu'il est davantage le jouet de forces extérieures que le responsable d'actes facilement identifiables. Un premier élément de la crise contemporaine réside donc dans une dilution du sens des responsabilités. Dès lors, il peut exister un dieu amour dont la compassion n'a d'autre

---

12. Il serait intéressant de mettre en relation cette figure de Dieu avec celle du Dieu impuissant à empêcher la *Shoah* ou les génocides.

fonction que de faire de l'homme une victime. Devant la complexité des situations de la société, l'équilibre devient plus difficile à trouver. Faut-il pour autant redéployer l'ancien rigorisme ?

Une autre évolution repérable est la redécouverte de la dimension communautaire du sacrement[13]. Elle est l'effet de la redécouverte par l'Église de son caractère communautaire sous l'influence des grands systèmes philosophiques modernes valorisant la collectivité plutôt que l'individu. La traduction pour le sacrement de réconciliation fut le développement des célébrations communautaires[14]. Ce faisant, l'Église redonnait à ce sacrement sa signification ecclésiale originelle. Dès lors, elle donne le signe qu'en tant que communauté, elle est la communauté des pardonnés qui ont sans cesse besoin de travailler à leur conversion même après leur baptême. Dans les lieux où de telles célébrations se sont développées, les participants comme les pasteurs ont loué le renouvellement de l'examen de conscience (à partir de méditations approfondies des Écritures) aux antipodes du formalisme antérieur. Ils ont également souligné le retour du sens de la joie qui accompagne l'expérience spirituelle de l'accueil de la grâce. Enfin, ils découvraient la dimension communautaire, en résonance avec la culture du temps.

Cette évolution est aussi un choix théologique en cours de formalisation. Cette recherche, même critiquée, est néanmoins un pas vers une nouvelle figure du sacrement tant il est vrai que la figure antérieure en crise ne résoudra pas les problèmes actuels. Il se pourrait que cette recherche soit un écho de ce que toute l'Église tente pour prendre en compte aujourd'hui l'avènement d'un sujet autonome.

De quelques rôles joués par le sacrement de réconciliation

Pour rassembler ces réflexions théologiques et pastorales glanées dans l'histoire et la pratique contemporaine, nous formulons l'hypothèse suivante : la crise du sacrement de réconciliation dans ses aspects conjoncturels est due au surinvestissement dont il a fait l'objet. Le

---

13. *Cf.* Bernard REY, *op. cit.* La seconde moitié de l'ouvrage présente cette question avec finesse.
14. La dimension communautaire du sacrement s'est manifestée selon deux lignes : avec une absolution collective — normalement réservée aux circonstances exceptionnelles — ou avec absolution individuelle selon un schéma combinant un temps commun et un temps individuel pour l'aveu.

sacrement, sous sa dernière figure, est usé par la multiplicité de ses usages.

Il a toujours joué le rôle qui lui était dévolu initialement : celui de la réconciliation d'un membre de la communauté qui avait remis en cause radicalement son engagement baptismal. L'histoire du sacrement est riche de ces retournements. Elle sert régulièrement à en manifester légitimement la valeur.

Ce rôle initial a été étendu à beaucoup de membres de l'Église à partir du moment où le christianisme est devenu la religion officielle. L'appartenance ecclésiale étant alors l'un des éléments de l'intégration à la société civile, le baptême a joué le rôle de porte d'entrée dans l'Église. Tout ce qu'il impliquait de démarche personnelle d'accueil de la grâce du salut est passé au second rang. En effet, la confession de foi qui l'accompagne nécessairement a été repoussée et intégrée comme un moment dans la découverte ultérieure de l'Évangile. De la même façon, le baptême dans sa fonction de « sacrement pour la rémission des péchés » n'apparaissait plus, sauf en sa signification de sacrement libérant du péché originel. Le baptême comme sacrement premier de la réconciliation a été occulté.

Cette fonction non assumée par le baptême est devenue quasi exclusivement celle du sacrement de pénitence. Dès lors, il devenait le sacrement accompagnant la vie d'un baptisé qui était davantage un membre sociologique de l'Église qu'un chrétien revenant vers Dieu. Cela ne signifie pas que, dans ce contexte de chrétienté, le membre sociologique de l'Église ne soit pas devenu un chrétien authentique et vraiment responsable. Il s'agit de contextes culturels différents.

À ces fonctions jouées par le sacrement de pénitence, s'est ajouté celle d'approfondissement de la vie spirituelle pour un pourcentage important de membres de l'Église. Lié à l'accompagnement spirituel, le sacrement a pris une nouvelle signification. Celle-ci développée dans le contexte des communautés religieuses, puis auprès de chrétiens qui désiraient avancer sur un chemin de progrès spirituel, a fait jouer au sacrement un rôle pour lequel il n'avait pas été créé. Il est devenu une force de transformation spirituelle en binôme avec l'eucharistie.

Avec le développement de la nécessité du sacrement de pénitence en vue de la communion, il est devenu pour une large part un sacrement

formel. Dès le milieu du XX[e] siècle, les pasteurs ont tenté d'élaborer des pistes de renouvellement de cette pratique.

L'excès est devenu l'une des causes de l'usure du sacrement : trop d'usages tuent le bon usage. Ainsi, on en a oublié le rôle de l'eucharistie, de la prière, du jeûne[15] et de l'exercice de la charité. Cela étant conjugué avec l'évolution de la culture vers une autonomie toujours plus grande du sujet, il devenait impossible de tenir l'ancienne figure. Mais pour autant, nous sommes davantage au milieu d'un gué, sans savoir quelle est la rive vers laquelle nous nous dirigeons.

Finalement, la question est devenue : quel est le rôle de ce sacrement de pénitence ou de réconciliation ? La réflexion sur sa finalité pourrait éclairer les recherches de mise en place de figures nouvelles.

III

Un sacrement pour l'avenir de l'Église

Ces éléments d'analyse théologique et pastorale nous permettent d'avancer à titre d'hypothèse une suite de positions qui paraissent nécessaires au renouveau du sacrement de réconciliation.

Une fonction pour aujourd'hui

Afin de penser l'avenir du sacrement, il est nécessaire de prendre du recul avec les derniers débats, néanmoins utiles, sur la figure du sacrement, sur les célébrations individuelles et collectives. Nous proposons de revenir à l'objectif d'origine du sacrement pour le penser aujourd'hui. En effet, l'Église a définitivement quitté la société de chrétienté dans laquelle a pris forme la dernière figure du sacrement. Elle se perçoit davantage comme une communauté au sein d'une société traversée de multiples courants philosophiques et religieux. En cela, la situation de l'Église est plus en phase avec celle qu'elle a connue les trois premiers siècles de son existence.

15. Paradoxalement, le jeûne retrouve une signification à partir de la militance (*cf.* les jeûnes des pacifistes).

Nous formulons ainsi l'hypothèse : étant supposé le baptême comme sacrement par excellence de l'accueil de la grâce du salut, le sacrement de réconciliation a pour objectif de manifester efficacement la puissance de réconciliation de la Parole de Dieu pour l'individu, pour l'Église et pour le monde quelle que soit l'importance de la remise en cause du baptême par un membre de l'Église.

Dans cette perspective, le baptême pour la « rémission des péchés » doit être remis en honneur. Sa portée doit être mise en relief : rien ne peut faire revenir Dieu qui libère en Jésus-Christ sur sa parole de pardon. Elle est prononcée comme une bénédiction définitive. Elle est irrévocable. Le baptême qui fait sacramentellement enfant de Dieu en Jésus-Christ n'est jamais remis en cause du côté de Dieu.

Dès lors, le sacrement de réconciliation doit être d'abord pensé comme l'accueil, à frais nouveaux, de cette grâce à jamais dispensée. En ce sens, il est d'abord associé aux moments de graves ruptures, d'importantes remises en cause de l'engagement baptismal[16]. Cette position a l'avantage de rendre de la souplesse dans les propositions de démarches pénitentielles au cours de la vie ecclésiale. La position classique qui a toujours tenu que les péchés véniels étaient remis par la pratique de la prière, du jeûne, de la charité et la participation au sacrement eucharistique serait remise à l'honneur. La clarté dans ce dispositif rendrait sa pertinence au sacrement de réconciliation.

Quelle figure du sacrement ?

En filant la réflexion sur le sacrement de réconciliation dans la suite de celle du baptême, ne serait-il pas permis d'avancer encore ? Depuis le milieu du XX[e] siècle, la redécouverte de la centralité du temps pascal a conduit au développement des célébrations des veillées pascales. Cette évolution entérinée par le concile Vatican II est aujourd'hui en train de connaître une nouvelle phase liée à la multiplication des baptêmes d'adultes en ce temps fort. Le sacrement de baptême retrouve sa connexion avec les célébrations pascales. Ne

16. Il reste à définir ces remises en causes graves. Le vocabulaire de « péché mortel » abandonné au profit de « péché grave » ouvre la possibilité de définitions en partie liées à des contextes.

faudrait-il pas prolonger cette redécouverte par celle du sacrement de réconciliation, directement dépendant du baptême ?

La pratique pastorale du sacrement de réconciliation est passée de la fréquence hebdomadaire à un usage lié aux grandes fêtes catholiques[17]. Avec la diminution de la pratique religieuse parallèle à celle du nombre de prêtres, deux moments sont privilégiés : Noël et Pâques. L'arrière-plan de cette évolution reste le même que celui des siècles antérieurs. Ce qui compte est la préparation à un temps fort. Le sacrement de réconciliation est perçu essentiellement comme le sacrement d'introduction à l'eucharistie. Il n'est pas contestable qu'il doive être relatif à la pleine participation à la vie ecclésiale dont l'eucharistie est le sommet. Mais la perspective pastorale qui sous-tend cette approche masque le lien intrinsèque entre réconciliation et baptême. Pour le remettre en valeur, ne conviendrait-il pas de faire du temps de Carême, le temps par excellence consacré à la conversion ?

Dès lors, le sacrement pourrait trouver sa place durant cette période, en lien avec des propositions diverses de célébrations pénitentielles. Il serait pour les membres de la communauté un travail de conversion manifestant une communion étroite avec les catéchumènes se préparant au baptême. Ceci ne contreviendrait pas aux requêtes de l'Église de devoir recevoir le sacrement de réconciliation une fois l'an au moins. Cela n'empêcherait pas non plus des démarches personnelles au cours de l'année liturgique. Elles pourraient d'ailleurs trouver leur aboutissement lors de la fête de Pâques suivante.

Cette piste, à explorer et à discuter, aurait l'avantage de sortir de la perspective pastorale dominante qui veut que par manque de moyens, on n'évolue que par réduction des propositions ou par un rappel récurrent et inefficace pastoralement de la nécessité du sacrement. Des pistes ont déjà été ouvertes avec la catéchèse des enfants qui les initie par étapes à la découverte du pardon sur toute la durée du Carême et propose des « fêtes du pardon ». La crainte de minimiser l'importance du sacrement ne devrait pas empêcher d'avancer dans une telle direction car, aujourd'hui, la situation est déjà critique.

---

17. Si nous prenons ces fêtes à partir de l'automne, ce sont : la Toussaint, Noël, Pâques, l'Ascension et Pentecôte et l'Assomption.

À partir de cette recherche reliant au temps pascal le baptême et la réconciliation[18], pourrait être reprise la réflexion sur les dimensions personnelles et communautaires du sacrement. Ce qui vaut pour le baptême pourrait colorer le sacrement de réconciliation. Des dimensions personnelles s'articulent tout au long du chemin des catéchumènes avec des dimensions communautaires. Sans préjuger du résultat, on aurait au moins un temps, celui du Carême, au cours duquel déployer les différentes dimensions.

Le défi de la liberté du sujet moderne et l'enjeu de la relecture

L'hypothèse pastorale évoquée ci-dessus ne résoudra pas la crise par enchantement si l'Église ne se donne pas les outils adéquats. L'intérêt de retrouver des figures apparentées à celles qu'a connues l'Antiquité chrétienne ne doit pas faire illusion. Notre anthropologie n'est plus celle de nos ancêtres. La question du sujet autonome et responsable qui fait tant problème n'est qu'effleurée dans une nouvelle perspective inspirée des époques antérieures.

Les pasteurs et les participants aux célébrations communautaires de la réconciliation[19] tombent d'accord pour affirmer la valeur de leur portée spirituelle[20]. Le temps d'écoute de la Parole de Dieu à travers les Écritures, suivi par une méditation approfondie permet aux participants de mieux cerner les enjeux de leur propre vie. Manifestement, un besoin de temps d'écoute et de méditation de la Parole se fait sentir. Et il apparaît clairement que lorsqu'il est pris en compte, il est porteur de fruits.

Cette aspiration d'un grand nombre rejoint l'expérience des chrétiens qui prennent du temps pour relire leur propre vie à la lumière de l'Évangile et pour faire révision de vie. Ces pratiques ont été développées dans divers mouvements spirituels et dans l'Action Catholique. Après avoir connu une crise[21], l'outil de la relecture est perçu avec un regain

---

18. Ce lien était celui qui a dominé durant l'Antiquité chrétienne.
19. Dans cette réflexion, l'enjeu n'est pas l'absolution collective ou individuelle.
20. Cela suppose une « célébration réussie » ! Les mauvaises préparations, comme pour toute autre célébration, ne disent rien de la valeur de la forme.
21. La relecture a été victime d'une approche spirituelle superficielle et la révision de vie a été malmenée par une instrumentalisation idéologique.

d'intérêt[22]. Il pourrait bien être l'outil qui permette de redonner de la vigueur à l'examen de conscience.

Très fréquemment, des pasteurs se plaignent de la perte du sens du péché. Les discussions sur le rapport qu'elle entretient avec la perte du sens de Dieu sont sans fin. Mais plus radicalement, il serait nécessaire de nous interroger sur ce qui est perdu. Ne serait-ce pas la possibilité même pour chacun de s'approprier sa propre histoire comme itinéraire spirituel qui est perdue ? La crise du sens de Dieu et du péché est liée à une crise du sens de l'histoire personnelle typique du sujet de la modernité. Ce qui est en cause, en définitive, c'est le rapport au temps et à autrui.

Le travail de relecture de la vie[23] tel qu'on peut le définir dans ses grandes lignes est une mise en forme signifiante d'un itinéraire personnel abordé à partir du récit explicité de sa propre histoire. Pour le croyant, elle débouche sur la découverte dans sa propre vie de l'Esprit Saint à l'œuvre. Et elle est source de l'action de grâce et de la confession de foi en Dieu qui libère en Jésus-Christ. La confession de foi, dans ce sens augustinien, est la confession de Dieu qui pardonne. Et c'est dans cette perspective qu'apparaît le péché. Ainsi s'explique que les temps d'écoute de la Parole et de méditation des célébrations communautaires soient perçues comme une valeur. Ils s'inscrivent dans cette perspective de relecture qui situe le sujet croyant en face de Dieu, avec son péché mais aussi ses richesses.

Cette piste de la relecture n'est-elle pas un outil privilégié pour avancer sur le chemin d'une redécouverte du sacrement de réconciliation ? La relecture de la vie permet à l'individu d'advenir comme sujet confessant Dieu sauveur en Jésus-Christ. Sa pratique dans les mouvements concerne un nombre restreint de personnes. Mais ne serait-ce pas une tâche pastorale actuelle que de la réintroduire aujourd'hui dans la perspective de la proposition de la foi ? Pour qu'une personne se perçoive comme pécheresse, il faut qu'elle advienne

---

22. Deux publications récentes témoignent de ce retour en grâce de la révision de vie et de la relecture qu'elle implique : *Réenchanter la révision de vie, Cahiers de l'Atelier*, n° 499, janvier-mars 2003 ; Daniel PIZIVIN & Robert STRASSER (Dir.), *Croire, vivre, raconter – La révision de vie, une pratique à réinventer*, Éd. de l'Atelier, 2003.

23. Nous n'entrons pas ici dans une théorisation de la relecture. Elle reste un exercice très délicat, mais indispensable.



comme un sujet de foi reconnu comme tel. Cette perspective est celle qui peut contribuer à relever le défi de la revendication d'autonomie du sujet contemporain.

* * *

Il serait prétentieux de fournir les clés de résolution d'une crise profonde du sacrement de réconciliation en quelques lignes. Néanmoins, nous pouvons rassembler les points suivants.

L'acquis de la redécouverte de la dimension communautaire de la célébration de la réconciliation portera des fruits que nous ne percevons pas aujourd'hui parce que nous tentons seulement des aménagements.

D'autre part, pour des raisons théologiques et pastorales, deux pistes pourraient être travaillées de manière systématique.

D'abord, de la même façon que le baptême a retrouvé du sens grâce au couplage de sa célébration avec les veillées pascales, le sacrement de réconciliation pourrait retrouver une pertinence s'il était conjugué avec le temps de Carême et de Pâques.

Secondement, l'outil de la relecture de la vie, permettant la confession de Dieu sauveur en Jésus-Christ peut permettre de ré-enraciner le sacrement de réconciliation dans la vie du croyant comme un moment essentiel de son itinéraire.

Bernard MICHOLLET
Faculté de Théologie de Lyon

Alain Durand

Position

« SED CONTRA... » RÉPONSE À FRANÇOIS GÉNUYT

Nous publions ci-après la réponse d'Alain Durand au texte de François Genuyt ("*Le Dieu de saint Thomas est-il immoral ?*" ; n° 261) qui lui-même réagissait à l'article du premier ("*La Providence gouverne, le Dieu de Jésus fait signe*" ; n° 259) !

Cette cascade d'articles réjouit la rédaction tant par la teneur des débats concernant un auteur majeur de la théologie dont l'interprétation est un enjeu toujours à renouveler que par la qualité de l'écriture. Qu'ils en soient tous deux ici remerciés.

La rédaction

À la lecture des remarques de François Génuyt – que je désignerai par la suite par ses initiales FG – à propos de mon article, je me trouve dans une situation délicate. Je me sens en accord avec lui sur des points majeurs, ce qui sans doute le surprendra en raison de la lecture qu'il fait de ce que j'ai écrit. Mais, en même temps, je suis mal à l'aise pour deux raisons : d'abord à cause du traitement qu'il fait subir à certains de mes propos et dans lequel je peine à me reconnaître, et aussi parce qu'il y a effectivement des points réels de divergence.

L'erreur de lecture de FG – mais je veux bien en porter ma part de responsabilité – est de traiter mon texte comme s'il s'agissait d'une présentation exhaustive de la pensée de saint Thomas sur la Providence. C'est en faire une lecture qui ne respecte pas le sens même de mon article. Je ne me réfère pas à saint Thomas pour présenter toute sa pensée sur la question (ce qui serait d'une incroyable prétention dans le bref espace que je lui consacre), mais je présente certains aspects importants de cette pensée, notamment ceux qui vont être utiles pour mieux faire saisir la suite de mon propos. Saint Thomas est donc traité comme une référence introductive, non comme l'objet de mon exposé. On peut trouver le procédé facile ou contestable, mais il ne faut pas me reprocher de n'avoir pas dit tout ce qu'il aurait fallu dire s'il s'était agi d'un exposé fait pour lui-même de la pensée de saint Thomas. FG n'est d'ailleurs pas loin de le reconnaître lorsqu'il écrit que mon exposé « *pèche moins par ce qu'il dit que par ce qu'il ne dit pas* ». J'aurais pu procéder différemment, c'est-à-dire d'une façon qui aurait été plus respectueuse de certains équilibres de la pensée de saint Thomas, notamment sur la prise en compte nécessaire de la différence ontologique

dans la compréhension de la finalité, et sur le rôle de la liberté dans la poursuite par l'homme de sa propre fin, questions qui sont toutes deux au cœur de la critique de FG. Oui, il y a beaucoup de choses que je n'ai pas dites. Mais je le dis ici sans ambiguïté, au risque peut-être de décevoir ou de surprendre mon interlocuteur : je n'ai pas de divergences radicales à exprimer sur l'essentiel des positions qu'il défend.

Une remarque de méthode ne sera pas superflue. Critiquer mon article en fonction de « *ce qu'il ne dit pas* » est une opération risquée car le non-dit est de soi inépuisable... L'avenue est démesurément large car il y a toujours infiniment plus de choses qui ne sont pas dites que de choses dites. Lorsqu'on critique un texte en fonction de ce qu'il dit, le texte lui-même impose ses limites, mais lorsqu'on critique en fonction de ce qui n'est pas dit, il devient difficile de discerner où se situe la limite, puisque le non-dit constitue une réserve surabondante. Il n'est donc pas étonnant que je me voie attribuer des pensées « non dites » dans lesquelles je peine parfois à me reconnaître.

Après avoir reconnu et les limites de mon propre texte et celles de la méthode de mon critique, je retiendrai deux points parmi tous ceux qui sont soulevés par FG : la question du mal et celle des rapports de la partie au tout. D'ailleurs dans les deux cas, une même interrogation se pose : quel sens donner au mot « pour » lorsqu'il est dit que le mal est « pour » le bien, et que la partie est « pour » le tout.

I

La question du mal

En ce qui concerne le mal, je ne dis nulle part que saint Thomas justifierait en quelque sorte le mal à partir des biens qui, sans lui, ne seraient pas. Je partage, à ce niveau, l'interprétation que donne FG et qu'il fonde sur des textes clairs de saint Thomas. Lui-même avoue d'ailleurs que ma formulation « *reste prudente* », ce qui ne l'empêche pas de s'inquiéter du sens que peut avoir pour moi l'expression selon laquelle le mal reste subordonné à l'ordre du bien. Lorsque je dis que, pour saint Thomas, le mal est « subordonné » à l'ordre du bien, je n'entends pas dire que le mal serait un « instrument » au service du bien, ou qu'il serait en quelque sorte aboli comme mal grâce à la suprématie du bien, mais que saint Thomas a une façon particulière d'aborder la question du mal qui est de toujours la référer au bien. Non pas seulement en ce sens que le mal est pour lui un « défaut d'être » et donc de bien, mais parce qu'il le situe toujours dans un ensemble où finalement le bien pèse de tout son poids face au manque à être et au manque d'être qu'est le mal, de telle sorte que sa vision fondamentalement positive de la création l'emporte toujours. Quel qu'il soit, le mal renvoie toujours à un ordre du bien et il est, pour saint Thomas, « *maintenu dans l'orbite de l'ordre du bien* » (*Contre les Gentils*, III, 140 § 5). En ce sens, la vision du monde qu'a saint Thomas reste admirablement – et incroyablement – positive. Je pense que l'on peut voir dans cette perception du monde un des fruits de sa pensée et de sa foi en la création de toutes choses par Dieu.

II

« La partie est pour le tout »

Lorsque saint Thomas déclare que la partie est pour le tout, de tels propos ne signifient pas pour autant que tout existant, y compris cet existant singulier qu'est l'homme, serait purement et simplement instrumentalisé au service de l'ordre universel, conclusion qui semble tellement inévitable à FG qu'il me l'attribue sans prudence. Son erreur – si erreur il y a, car je préfère laisser la question ouverte –, est de vouloir enfermer ma position dans le schéma « moyens-fins ». Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne sa compréhension de ce qui est dit sur le mal : je ne prétends pas que le mal serait un « moyen » pour atteindre une fin, ni que la partie serait un « moyen » au service du tout.

Lorsqu'il est question de l'homme comme « partie du tout », la position de saint Thomas sur la finalité est d'ailleurs beaucoup plus subtile qu'on ne le donne à penser lorsqu'on utilise le schéma « moyens-fins ». L'utilisation du mot de « moyen » – que je n'ai pas employé moi-même mais qui sert à FG à exprimer ce que je suis supposé dire – représente un appauvrissement de la pensée de saint Thomas. Celui-ci, du moins en général, parle, plus subtilement, des « *ea quae sunt ad finem* ». Un « moyen » n'est qu'un moyen, alors que les « *ea quae sunt ad finem* » n'épuisent pas leur raison d'être dans leur orientation à telle ou telle finalité intramondaine : elles restent en quelque sorte toujours en excès et cet excès vient, effectivement, de ce qu'elles *sont*. Telle est la situation de tout existant, et plus particulièrement de l'homme. En cela, je partage sans difficulté le point de vue de FG.

III

L'homme fait-il partie du tout ?

Saint Thomas ne se prive pas *de répéter d'innombrables fois que « la partie est pour le tout » même lorsqu'il s'agit de l'homme*, sans prendre la peine de redire chaque fois que l'homme est lui-même comme un tout. Que des natures soient spirituelles ne l'empêche pas d'affirmer, dans la même phrase, qu'elles sont « *rapportées à Dieu* et *à la perfection de l'univers* » (*Contre Gentes* 112, 10). Quand on lit de tels raccourcis, qui ne sont pas rares chez saint Thomas, on se prend à penser qu'il s'exprime avec moins de rigueur formelle que FG ! Aggravant son cas, saint Thomas déclare également que c'est au nom du bien supérieur de ce « tout » qu'est la société humaine qu'est justifiée la peine de mort à l'encontre de la « partie » quand celle-ci nuit au tout. « *Toute partie est ordonnée au tout comme l'imparfait au parfait. Et c'est pourquoi toute partie est naturellement pour le tout... Toute* personne singulière *est comparée à toute la communauté comme la partie au tout. Et c'est pourquoi si un homme est dangereux pour la communauté et la corrompt par quelque péché, c'est louablement et salutairement qu'il est tué. » (Somme théologique*, II-II, 64,3). On peut penser ce que l'on veut d'un tel argument et s'en scandaliser de nos jours, mais ce serait une erreur d'en conclure que saint Thomas, dans l'ensemble de sa vision, traiterait l'homme comme un simple moyen utilisable pour l'obtention d'autre chose. Mais il ne faut pas davantage oublier que tout n'est pas pour autant défendable dans la façon dont saint Thomas comprend l'homme comme partie d'un tout. Il y a certaines choses dont il serait préférable qu'il ne les eût jamais écrites. Il est marqué par les limites de son temps, comme nous

le sommes par le nôtre. Mieux vaut le reconnaître.

Enfin, il faut admettre que *saint Thomas ne dit pas peu de choses* lorsqu'il écrit, à propos de tout existant, que la partie est pour le tout et que le tout est toujours meilleur que les parties *« à cause de l'ordre de l'univers » (CG III 69,17)*. La référence à la totalité a chez lui une importance considérable dont il faut aussi rendre compte, ce que ne fait pas FG. Il faudrait sans doute ici rappeler que saint Thomas est, comme les penseurs de son temps, profondément marqué par une vision « cosmologique » qui s'efforce de penser le monde comme un ensemble essentiellement ordonné. Je suis persuadé que nous minimisons habituellement cet aspect de la pensée de saint Thomas, que nous ne le prenons pas réellement au sérieux alors qu'il y consacre, y compris lorsqu'il parle de la Providence, des développements considérables, devenus souvent fastidieux pour nous. On ne peut pas traiter comme mineur cet aspect de sa pensée, quoi que nous puissions en faire aujourd'hui.

IV
Dieu crée un monde, non des existants isolés

Pour saint Thomas, l'insertion de tout existant dans la totalité n'est pas un phénomène superfétatoire : elle est le fait de tout existant en tant qu'il est *créé*. Dieu ne crée pas des existants isolés, mais un monde. Sans cette référence, la création n'est rien d'autre qu'une juxtaposition d'existants, tous individuellement finalisés à Dieu, chacun pour sa propre part, et sans prise en compte sérieuse de l'existence des autres. Rien ne me paraît plus contraire à la pensée de saint Thomas que cette tendance à tomber dans ce que j'appellerais volontiers, non sans humour, un « individualisme de la substance ». Pour saint Thomas, la Providence se donne à lire très précisément dans cette organisation du monde et non pas seulement dans la finalisation directe de tout existant particulier à Dieu. Certes, celle-ci existe, je n'ai pas manqué de la mentionner, tout en reconnaissant volontiers que j'aurais pu davantage y insister. Mais qui dit ordination du monde dit organisation du monde. Qui dit organisation du monde dit qu'il y a une finalisation interne au monde lui-même, entre les existants d'une part selon leurs degrés d'être, mais aussi de ces existants à la totalité du monde qu'ils constituent. Et, toujours selon saint Thomas, l'ordre providentiel de Dieu se donne à lire de façon autrement plus grandiose dans l'organisation du tout que dans la splendeur des existants isolés. Ne pas situer les existants, y compris l'homme, dans la totalité ordonnée du monde, c'est priver la splendeur divine d'un de ses plus hauts lieux de manifestation. La question de la Providence de Dieu ne se réduit pas à la finalité individuelle de chaque existant dont Il est le terme, elle est aussi celle de l'organisation des existants en un tout ordonné.

V
Métaphysique et esthétique

Enfin, il est clair à mes yeux que le sens de l'harmonie du monde enveloppe chez saint Thomas la question du mal. Le bien est l'englobant constant de sa pensée. On est en droit d'en déduire que le mal, sans cesser d'être mal, en devient en quelque sorte moins insupportable, mais non pas plus justifiable. Il paraît moins tragique dans la pensée de saint Thomas qu'il ne l'est pour nous, sans en conclure, bien sûr,

que le bien justifierait pour lui le mal. Je crois que tous ces textes, fort nombreux, dans lesquels saint Thomas indique que le mal est en quelque sorte rééquilibré par un bien qui n'aurait pas existé sans lui, expriment quelque chose qui a sa source dans une confiance inébranlable dans la bonté radicale de la création et de l'ordre de la création.

Quant à l'importance d'une totalité organisée grâce à laquelle « *le tout est toujours meilleur que les parties* » (*CG*, III, 69,17), je ne suis pas sûr qu'une lecture exclusivement métaphysique de saint Thomas suffise pour en rendre compte. Il faudrait ici mettre en valeur un aspect de sa pensée auquel on se réfère peu mais qui affleure dans plusieurs citations faites de lui dans mon article : c'est son approche esthétique du monde. Umberto Eco a su mettre en valeur ce regard de saint Thomas sur le monde dans *Le problème esthétique chez Thomas d'Aquin* (*PUF*, 1993). Il cite ce passage du *Commentaire aux Noms divins* : « *le beau assure non seulement la permanence des choses en elles-mêmes, mais aussi les associations de toutes les choses au sein du tout* » (p. 108). Il précise d'ailleurs, dans la conclusion de son ouvrage, que la pensée de saint Thomas est portée par le jeu des correspondances de l'*ordo* politique, de l'*ordo* architectonique de la cathédrale, de l'*ordo* du système théologique et de l'*ordo* cosmique. Quoiqu'il en soit de ce dernier point, la question du tout et des parties ne peut être évaluée seulement dans le cadre d'une approche métaphysique, car elle relève aussi d'une approche esthétique qui, pour rester discrète, n'en est pas moins marquante.

***

Au terme de ce débat incomplet, comme pour remettre les choses « en ordre », il me plaît de rappeler ces propos de saint Thomas qu'il est difficile de lire sans y voir une confession personnelle : il ne nous est pas possible, assure-t-il, d'être heureux en cette vie car il n'y a pas d'homme « *qui ne fasse quelquefois des erreurs, ou du moins qui n'ignore des choses qu'il aimerait savoir, ou ne puisse se former qu'une opinion hésitante sur des choses qu'il voudrait savoir avec certitude* » (*CG*, III, 48). N'est-ce pas notre sort à tous deux qui disputons ?

Alain DURAND
Dominicain

Comptes rendus

THEOLOGIE

Anselm GRÜN, **L'Eucharistie. Transformation et communion**, Mediaspaul, Québec, 2002, 72 p.

Anselm GRÜN, **La Réconciliation – avec soi-même, avec les autres,** Mediaspaul, Québec, 2001, 64 p.

Ces deux ouvrages sur les sacrements sont à recommander aux chrétiens qui veulent une formation sérieuse sur la vie spirituelle, sans entrer dans une technique théologique qui les dérouteraient. En peu de pages, l'auteur nous donne les fondements biblique et historiques de nos pratiques. Psychologue, il savait d'abord les objections qui ont conduit tant de fidèles à la désaffection de l'Eucharistie et, plus encore de la confession, et il trace un chemin pour redonner sens et goût à leur fréquentation.

Il donne aussi des conseils issus de l'expérience, pour une meilleure préparation et un déroulement plus signifiant de leur célébration. Plus que réanimer un passé de ferveur, il s'attache à faire découvrir une connivence entre l'apport des pratiques ecclésiales et les besoins de l'homme d'aujourd'hui. La présentation est claire. Aucune difficulté de lecture en des plaquettes qui ne cherchent pas du tout une facilité à bon marché.

Sur la Réconciliation, l'auteur ne craint pas de parler d'après sa propre double expérience et de pénitent qui se sent bien après avoir reçu le sacrement et de confesseur qui a vu bien des jeunes loin de cultiver un sentiment de culpabilité, arriver à s'en guérir. Ici on rencontre le "*Dieu qui nous rend capables de devenir véritablement humains*" (p. 57) et nous donne l'expérience d'un pardon qui nous laisse dormir en paix quel que soit notre passé (p. 53).

L'Eucharistie est ici vu comme un mystère au sens "antique" du mot, sommet de la vie de foi. "*Nous (y) célébrons la vie de Jésus-Christ, son incarnation, sa mort et sa résurrection. Et dans la célébration, nous participons à sa vie divine, qui a vaincu la mort... Même la mort n'a plus de pouvoir sur nous. Nous sommes emportés sur le chemin de Jésus-Christ et ce chemin nous conduit, nous aussi à la vraie vie, à la vie en plénitude qui se distingue par l'amour parfait et la joie parfaite.*" (p. 33)

Claude GEREST

Philipp Gabriel RENCZES, **Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherche sur l'anthropologie théologique de saint Maxime le Confesseur,** Le Cerf (Cogitatio Fidei ; 229), Paris, 2003.

Sans doute y a-t-il deux manières de rendre compte de cet ouvrage. Ou bien on entre dans les discussions, très

techniques, sur *energeia, hexis* ou *dynamis* – les principaux concepts analysés par l'auteur (ce sera affaire de spécialistes, triés sur le volet) ou bien on invite à la lecture un public plus large, pour découvrir le cœur de la pensée du Confesseur. Nous faisons le choix de cette deuxième option.

De quoi s'agit-il ? De la « divinisation », intuition centrale de Maxime le Confesseur. Mais, pour un esprit occidental, spontanément, ce terme a quelque chose d'exagéré ou d'ambigu. Il semble, en effet, qu'on mette ainsi en cause la distinction, ontologiquement insurmontable, entre le Créateur et les créatures. Ce n'est pas, véritablement, la question posée dans l'œuvre de Maxime et dans l'étude de Philipp Gabriel Renczes. Mais, l'œuvre de Maxime et l'étude de Philipp Gabriel Renczes fournissent les moyens conceptuels de donner cohérence à l'intuition théologique qu'est la « divinisation ».

Les concepts théologiques sont rarement *sui generis*. Généralement, ils s'enracinent dans un long passé philosophique. *Energeia* ne fait pas exception à cette règle. D'autre part, un concept n'est pas une notion isolée, valant par elle-même. C'est en tant qu'il est inscrit dans un ensemble de données, dans une « pensée », qu'il a sens. On découvre, par les analyses de Philipp Gabriel Renczes, combien le concept *d'energeia*, décisif pour Maxime le Confesseur, s'enracine dans la pensée aristotélicienne. On peut dire, sans exagération, que comprendre le concept maximien, c'est comprendre sa réinterprétation à partir d'Aristote. Le lecteur devra donc accepter d'entrer dans l'étude historique pour pénétrer la pensée théologique.

Page 162, Philipp Gabriel Renczes écrit : « *C'est la profonde empreinte du finalisme inscrite dans sa doctrine au sujet du mouvement des êtres créés qui constitue pour la plupart des chercheurs ce qui rapproche Maxime d'Aristote (...). Pourtant, c'est, à notre avis, précisément cette même doctrine maximienne – et ceci n'a pas été vraiment remarqué par ces auteurs – qui nous permet de découvrir aussi le développement notable que Maxime donne à la doctrine du mouvement aristotélicien. Ce développement concerne en premier lieu, comme nous pensons pouvoir le montrer, la structure du mouvement et la position qui en résulte pour* l'energeia. »

Philipp Gabriel Renczes montre qu'il y a, chez Maxime, une structure ternaire du mouvement finalisé des êtres créés, selon les trois termes : *ousia, dynamis* et *energeia*. Mais, s'inscrit, aussi, dans cet ensemble le terme *hexis*, que les latins traduisent par *habitus*. D'autres référents ternaires, et même trinitaires, peuvent donner une ampleur plus vaste à la première triade. Cependant, et c'est là le point décisif, en raison de son caractère dynamique, finalisé, cet ensemble triadique, non seulement ne nuit pas à l'unité, mais l'exprime. Philipp Gabriel Renczes écrit, page 179 : « *Le rapport finalisant qui lie les trois éléments de toutes ces triades 'ontologiques' que nous avons rencontrées présuppose l'unité concrète de l'être créé que ces triades concernent. L'aspect chronologique n'est alors qu'une conséquence de ce rapport finalisant.* »

Tout ceci ne serait que spéculation si une telle disposition n'était au service de l'intuition théologique, mais aussi spirituelle et morale, de la « divinisation ». C'est ce que montre la deuxième partie de l'ouvrage. C'est là que se joue la démonstration.

Cependant, nous n'y entrerons pas. Ce serait exposer, inévitablement, trop de détails. Nous allons directement à la

conclusion donnée par Philipp Gabriel Renczes : « *Dans la pensée de Maxime le Confesseur, l'alternative shakespearienne « être ou n'être pas » n'a pas de sens : il n'y a* d'energeia *que pour* l'hexis *tendant vers* l'energeia » Autrement dit, il n'y a pas d'être qui ne soit finalisé par sa fin et sa fin ultime est en Dieu, depuis son origine. Ce que Maxime lui-même exprime ainsi : « *L'œuvre la plus parfaite de l'amour et le terme de son opération, c'est de faire en sorte par un échange relationnel, que se conviennent les unes aux autres les propriétés de ceux qui sont unis par cet amour ainsi que leurs désignations mêmes : de faire de l'homme dieu et de faire que Dieu se comporte et soit manifesté en tant qu'homme, par une unique et invariable décision selon la volonté et un mouvement de l'un et de l'autre, comme nous le voyons chez Abraham et chez les autres saints* » (p. 371-372).

Si ce compte-rendu donne une idée absconse et rébarbative de cet ouvrage, il a manqué son but. Certes, il faut faire un effort pour saisir des notions qui ne sont pas familières au grand nombre, mais cet effort donne de pénétrer au plus profond des intuitions de saint Maxime le Confesseur, un auteur majeur de la pensée chrétienne orientale.

François-Régis DOUMAS

Dominique DUBARLE, **L'Ontologie de Thomas d'Aquin**, Le Cerf (Philosophie et Théologie), Paris, 1996, 494 pp.

Cet ouvrage est la mise en forme, posthume, d'une série de cours professés par Dominique Dubarle à la faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Les éditeurs ont cru devoir passer outre à la demande du Père Dubarle qui souhaitait expressément qu'aucun de ses inédits ne soit publié après sa mort. La recension de ce livre est donc particulièrement délicate, car les manuscrits originaux ont été remis en perspective par les inévitables choix éditoriaux : en particulier, n'a pas été publiée une importante section consacrée à l'histoire de la philosophie. Or, on peut se demander si cette section n'aurait pas atténuée la désagréable impression provoquée par une conclusion évaluant Thomas d'Aquin en fonction du Cogito cartésien (p.466-470), alors que le Père Dubarle n'ignorait pas les critiques faites par l'idéalisme allemand au subjectivisme unilatéral enveloppé par ce Cogito.

Tel qu'il se présente, l'ouvrage offrira à ceux qui ont pu suivre les enseignements du Père Dubarle un instrument de travail incomparable pour se réapproprier une pensée soucieuse de confronter Thomas d'Aquin avec les exigences les plus formelles de la pensée scientifique. N'hésitant pas à exprimer ses intuitions sous forme de diagrammes, le Père Dubarle ne se contentait pas, dans ses cours, d'introduire à Thomas, mais il tentait de dégager l'épistémologie sous-jacente à son ontologie, pour la confronter avec l'épistémologie contemporaine.

On peut sans doute regretter la lourdeur d'un style qui ne permet pas toujours de comprendre ce dont il s'agit : certaines pages me sont apparues opaques, sans que j'arrive à distinguer ce qu'il fallait mettre au compte d'une langue souvent rhétorique, qu'affaiblissent parfois des tics verbaux, et ce qui tient à la facture de notes de cours incomplètement réorganisées. Le genre littéraire exact de cet ouvrage ne m'est pas non plus clairement apparu: pour reprendre une expression de la page 404, il faut prendre le point de vue d'un "philosophe étudiant philosophiquement l'ontologie d'un théologien". Est-ce cela qui donne

l'impression que les intuitions les plus vivantes de la Somme de théologie sont en quelque sorte mises à plat, sans relecture diachronique ? Pas une seule fois ne sont analysées les évolutions qui, partant du De ente et essentia (mentionné une seule fois), aboutissent progressivement à l'ontologie développée par la Somme. Cela explique peut-être certains durcissements : je pense, par exemple, à la manière dont est épistémologiquement comprise la théorie, propre à Thomas d'Aquin, de la science acquise du Christ. Si on compare sur ce point la Somme avec les Commentaires des Sentences, il devient alors impossible de rejoindre les assertions de la page 381 : on ne peut que regretter la reprise immédiate du lieu commun voulant que Thomas soit essentiellement guidé, dans sa christologie, par le principe du maximum de perfection concevable. Cette même comparaison aurait aussi permis un traitement un peu moins cavalier de la théologie des mystères de la vie du Christ, très sommairement expédiée. Fruit de maturations très profondes, cette théologie explicite des éléments proprement philosophiques qui auraient sans doute contribué à nuancer certaines réductions : elle aurait en tout cas permis une approche plus souple de l'ontologie thomiste. Revient enfin l'affirmation selon laquelle la Somme ne dégage une considération personnelle de Dieu qu'à partir des questions consacrées à la Trinité. Comment alors comprendre la tension que Thomas met soigneusement en place, dès le début de la Somme, entre la notion de personne désignant l'unique nature divine, et cette (même ?) notion désignant chacune des hypostases trinitaires. Un pivot essentiel de l'équilibre théologique de la pensée thomiste semble ici détruit.

Ces réserves ne doivent pas cacher les points sur lesquels ce manuel effectue quelques percées : ce n'est pas tant sur le terrain affectionné par l'auteur (son épistémologie paraîtra sans doute assez vite un peu datée) que sur la théologie de la grâce que ce livre oblige à dépasser certaines présentations un peu scolaires, en repensant magistralement l'articulation étroite entre cette théologie et la christologie.

Didier GONNEAUD

Christian VAN NISPEN TOT SEVENAER, **Chrétiens et musulmans. Frères devant Dieu ?,** Ed. de l'Atelier (Questions ouvertes), Paris, 2004.

Encore un petit livre sur "chrétiens et musulmans", diront certains, écrit par un chrétien pour encourager au dialogue, ou comme on dit aussi "relever le défi" des relations difficiles entre musulmans et chrétiens en ce début de troisième millénaire. Celui-ci ne donne pas l'impression de répétition d'abord parce qu'il se fonde sur une expérience égyptienne menée pendant de longues années, et réfélchie, critiquée, de façon très juste. Le livre est mince, il a l'air facile à lire ; il évoque de nombreux aspects du dialogue, mine de rien. Rien que le sous-titre: "frères devant Dieu ?", avec son point d'interrogation, est significatif. Ces pages ne sont pas un traité sur le dialogue, mais après une longue expérience, ce sont, outre des approfondissements de la vie intellectuelle et spirituelle pour les chrétiens, des "propositions" aux musulmans: ce que nous vous disons ici, répond-il à des soucis chez vous ?... Et sous-entendu : avez-vous, vous aussi des propositions à nous faire ? Car il ne va pas de soi, pour certains, chrétiens et musulmans que nous soyons des "frères", même rivaux, "devant Dieu". Qui est Dieu par rapport à nous:

un "père" en quel sens? Nos mots sont toujours approximatifs, disons "analogiques". Plus volontiers, les musulmans nous voient ensemble "frères en Adam", me semble-il; et ce n'est pas rien si nous suivons ce qu'ils veulent dire! Non seulement nous sommes des "fils d'Abraham", mais plus profondément encore, au-delà, nous sommes le fruit de la même volonté du Créateur; nous sommes tous des "adamites": à y réfléchir de près, c'est loin d'être une banalité abstraite. En adhérant ensemble à cette parole divine, nous pouvons tous être de vrais amis, non pour des raisons religieuses et sociales, mais parce qu'il y a à la racine la même glaise et le même souffle de vie! Il n'y aura jamais de vrai dialogue inter-religieux si nous ne nous reconnaissons pas amis purement et simplement, capables de vivre ensemble, de rire ensemble, sans nous occuper de nos "credos". J'apprécie fort à la fin de l'ouvrage, la postface de Madame Zeinab EL- KHODEIRY, dont la famille était très liée au P. ANAWATI, justement mis en relief dans les premières pages: on reconnaît des amitiés sans arrière-pensées confessionnelles, "adamites"! C'est au sein de ces liens que se font les confidences de la vie intérieure, si elle doivent venir, comme un cadeau tout gratuit. Bien sûr, nous avons à discuter et à construire ensemble la cité locale comme la mondialité qui se profile dans notre avenir commun; bien sûr, désirons d'un grand désir pouvoir échanger ensemble sur notre Grand Dieu. Mais pa propre expérience me dit que ces deux voies partent de l'amitié simple et directe; et ces trois voies se tresseront dans des relations saines dans la mesure où celles-ci se nouent sans calcul. C'est vrai qu'il faut lutter contre nos mutuels préjugés, mais plus encore peut-être contre nos finalités non-dites, contre nos attitudes condescendantes: avec toujours cette initiative empressée, si catholique et occidentale, qui irrite tellement le partenaire. Je connais à Lyon, une équipe de football dite "paroissiale" qui aime se rencontrer sans faire attention aux origines confessionnelles de ses membres; autour du ballon il se passe "des choses" qui vont plus loin que la rigolade; j'ai connu cela aussi en prison; on échange très vite sur ses besoins et ses aspirations. C'est extraordinaire de nous reconnaître tous en Adam sorti des mains de Dieu! Le livre de Christian van NISPEN est à lire et à garder près de soi, aujourd'hui et pour demain.

René-Luc MOREAU

HISTOIRE

J-M. SEVRIN, A. HAQUIN, **La théologie entre deux siècles. Bilan et perspectives,** Cahier de la Revue Théologique de Louvain, n° 34, Ed. Faculté de théologie de Louvain-la-neuve, 2002, 187 p.

Le titre du cahier que nous présentons annonce, semble-t-il, un tableau complet de la théologie et de ses évolutions au XXe siècle. Ce sont en fait des coups de sonde donnés par une douzaine d'auteurs sur des aspects divers du travail théologique. Toutefois ces aspects sont si bien choisis que l'on n'est pas loin d'atteindre l'aspect synthèse et bilan qu'on attendait d'après le titre. L'ouvrage baigne dans l'atmosphère de sérieux et de sereine impartialité que l'on trouve généralement dans les productions des deux facultés de Louvain.

Trois exposés traitent de la théologie dans ses nouveaux contextes géographiques et culturels. André Kabasele Mukenge retrace les “défis et exigences de la théologie africaine aujourd'hui”. Il parle

surtout de recherches menées par la faculté de Kinshasa dont on sait les liens avec celle de Louvain. Il se réjouit de récentes évolutions. Les pionniers de l'inculturation voulaient avant tout un discours chrétien compréhensible selon les schèmes intellectuels des traditions locales : cette orientation n'est pas rejetée, mais les chercheurs sont devenus plus sensibles aux situations politiques et économiques qui ont rôle de défis pour les Églises. Il espère dans un proche futur un approfondissement des notions de "salut" et de "croix" comme "chemin du Christ disant non à la mort et aux structures mortifères" (p. 75).

Le Brésilien Antonio Manzatto traite de la *"Théologie en Amérique latine"*. Il n'est pas de ceux qui pensent que la "théologie de la libération" n'a plus rien à dire. Ses tenants ont toujours à montrer que l'option préférentielle pour les pauvres n'est pas un choix idéologique ou même d'abord politique, mais bien un choix évangélique et déjà indiqué par l'Exode dans l'Ancien Testament ; elle reste *"une condition de fidélité pour ceux qui se mettent à la suite de Jésus"* (p. 117). Quant aux communautés de base, on en parle moins mais *"elles sont toujours là... et bien incorporés au paysage de l'Eglise"* (p. 118).

A partir de l'Inde, le fr. Michaël Amaladoss, s.j. parle de *"Théologie et vie chrétienne en Asie"*. On y trouve, assez proche de ce qu'on constate en Amérique latine, une tendance "théologie de la libération", mais aussi une meilleure estimation de l'expérience religieuse dans l'hindouisme et le bouddhisme. *"[Ces expériences] incarnent une vision particulière de l'humain, du divin et de l'univers. Parmi les acquis on doit citer une vue positive du corps, l'intégration du corps et de l'esprit au sein de la personne, la perception de Dieu en toutes choses, l'expérience de l'Esprit de Dieu au cœur de l'homme, la soif de la paix intérieure et d'harmonie"* (p. 175).

D'autres auteurs présentent les récentes évolutions dans les disciplines enseignantes aux facultés catholiques. Eric Gaziaux le fait pour l'éthique, André Wénin pour l'exégèse, Philippe Weber pour la pastorale, Jacques Scheuer pour le dialogue interreligieux, Jacques Fameree pour la dogmatique, Claude Soetens pour l'histoire. Tous constatent dans leur domaine de profondes mutations au cours de notre XXe siècle. Prenons l'exemple de la morale. Eric Gaziaux nous fait souvenir de son enseignement dans les premières années du XXe siècle : sa visée est essentiellement de fixer des limites entre "permis" et "défendu", la casuistique en est la méthode et l'on y rencontre pas ou peu l'Evangile, la personne de Jésus, également peu ou pas les fruits des sciences biologiques et psychologiques. Depuis 1920 environ, la morale se laisse mieux compénétrer par la recherche biblique et la conception de l'homme en théologie dogmatique. On y tient aussi plus compte des données des nouvelles sciences. Actuellement, d'après notre auteur, une évolution se dessine en faveur d'une autonomie de la morale et de la praxis. On s'aperçoit en effet que *"la morale n'est pas un ensemble de propositions normatives issues directement par un travail déductif de la foi comprise comme un ensemble de vérités à croire. Et vue sous cet angle, une morale prouve sa validité par son pouvoir de transformer le monde"* (p. 32).

Jean-Marie Sevrin, l'éditeur du Cahier peut conclure : *"Ce n'est pas que la théologie ne s'intéresse plus d'abord à Dieu et à l'homme, à la foi de l'Eglise et à l'Eglise qui croit; mais elle le fait au milieu du monde et de la société, avec cette conscience et cette acceptation des situations concrè-*

tes et de l'altérité qui pourrait bien être finalement le plus décisif des changements introduits par Vatican II" (p. 182).

Claude GEREST

BIBLE

François MARTIN, **Actes des Apôtres. Lecture sémiotique**, Lyon, Profac, 2002.

Il y a d'abord la voix.

La voix de l'enseignant que l'on reconnaît et que l'on retrouve avec émotion.

Puis il y a le texte. Un texte aux phrases alambiquées où les verbes sont substantivés et l'on croit alors revoir l'enseignant se réjouissant du désarroi de son auditoire devant un texte où tous les jeux sont possibles. Un texte est plus libre qu'on le pense, il est tissé de mots. L'ordre peut alors être bousculé, cela fait ressortir les mots et le texte.

Il y a ensuite la méthode : une lecture croyante de l'Écriture sainte. Rien à voir avec une érudition qui ferait croire qu'il y a ceux qui savent d'un côté et ceux qui ignorent de l'autre. Il faut sans doute retourner très loin dans l'histoire de l'enseignement de l'Écriture sainte pour lire un commentaire avec aussi peu de notes de bas de page. Ce cours n'est pas la collection des fiches de lecture de l'enseignant. Aux lectures des commentaires (qu'il lisait et connaissait), François Martin préférait la lecture au plus près du texte. Lecture passée au crible de 30 ans d'expériences de lecture commune de la Bible en groupes bibliques. Lecture croyante et vécue en communauté. Avec pour seul *a priori* que le chrétien comprend les livres qui lui sont adressés. Cette approche lui fut reprochée. Ce fut pourtant ce qui fit la joie de ses étudiants.

François Martin a détaillé par ailleurs la méthode sémiotique utilisée. Méthode au jargon insupportable, à la technicité incompréhensible. Ici, on ne voit que l'application de la méthode. Celle-ci est au service du texte et ici il ne s'agit que du texte.

Le sens du texte se trouve à l'intérieur de lui-même. Ce n'est ni la vérification archéologique ni l'intention supposée de l'auteur sacré ni même les mots employés qui font surgir le sens du texte mais leur tissage, leur emploi qui, devant les lecteurs, se répondent ou s'affrontent.

La lecture que François Martin fait de l'âge d'or de l'Eglise ("Tous ceux qui étaient devenus croyants étaient unis et mettaient tout en commun" 2, 44, et "Nul parmi eux n'étaient indigents..." 4,34) qu'il lie à la mort d'Ananie obligera tout chrétien à inspecter sa propre lecture fantasmée de l'Eglise. Quand l'enseignant voyait un chrétien plaquer sur les textes saints ses *a priori*, ses fantasmes ou son idéologie, il devenait alors le plus féroce des débatteurs.

Sa lecture des premières divisions dans l'Eglise entre Hellénistes (diacres) et Hébreux (apôtres) ou de l'Assemblée de Jérusalem obligeait les auditeurs de ce cours à réfléchir non plus aux commencements historiques de l'Église mais à ce qui *fait* l'Église. Les Actes des Apôtres ne sont plus un simple livre d'histoire mais le miroir qui renvoie à la propre communauté chrétienne du lecteur. Et c'est peut-être là que François Martin faisait véritablement œuvre d'historien : en effet le rédacteur des Actes décrit ce qu'il croit être ou ce que doit être l'Eglise plus que ce qu'elle est. Nous sommes ainsi

renseignés non pas sur ce qu'était l'Eglise des premiers temps mais sur ce qu'elle voulait dire d'elle-même.

Le travail minutieux au plus près du texte nous rend la première Église beaucoup plus charnelle que ne l'aurait fait une étude archéologique. La voix de l'auteur sacré est rendue audible par la voix de celui qui le commente. Les deux voix se mêlent (car il semble par moments y avoir dialogue), elles deviennent intimes et nous sommes, nous, lecteurs, témoins de cette intimité. C'est en cela que la lecture abolit le temps et l'histoire. Nous ne sommes plus dans l'étude d'un passé, nous sommes dans un texte ancien compris dans le présent. Les temps sont accomplis dans la lecture de l'Écriture.

François Martin était par ailleurs convaincu que ce qui était en jeu dans ces Actes des Apôtres (comme dans tous les livres saints) n'était pas une affaire de religion mais une affaire d'anthropologie. Ce dont parlent les Apôtres, ce n'est pas seulement d'une institution, fût-elle ecclésiale, mais de l'établissement de l'homme. Et la lecture de ces livres-là permet de devenir encore plus homme. Instituer l'humain, voilà la grande affaire de l'Ecriture sainte. Cela oblige à la responsabilité conjointe de l'auteur et du lecteur (et l'on pourrait presque ajouter du lecteur inscrit dans une communauté qui lit).

Nous retrouvons au fil des pages tous les thèmes chers à l'enseignant lyonnais mais dont certains sont encore mieux dévelop-pés que dans ses écrits précédents. Le commencement du prologue de Luc assimilé à l'origine et non à l'histoire, le couple homme-femme, la parole qui révèle une réalité vécue (l'ascension), son approche purement "à venir" du Règne de Dieu (hypothèse que nous avons souvent contrée devant lui, ce qui le laissait de marbre...). Tout cela (que ceux qui ont fréquenté les cours et les écrits de François Martin connaissent presque par cœur) est revu et relu avec de nouveaux yeux.

Ce livre sera un vrai bonheur pour tous ceux qui ont connu et aimé François Martin, qui ont bénéficié de ses cours ou des groupes bibliques qu'il animait. Nous ne pouvons que remercier François Genuyt et la maison d'édition Profac d'avoir permis la publication de ce cours et leur dire que nous attendons avec impatience la publication du cours de l'enseignant lyonnais sur l'Apocalypse.

Jean-Michel POTIN

Livres reçus 2003

Giuseppe ALBERIGO (dir.), **Histoire du Concile Vatican II (1959-1965).** Tome IV : **L'Eglise en tant que communion,** Le Cerf/Peeters, Paris/Louvain, 2003.

François-Xavier AMHERDT, **Dieu est musique. Chants et instruments comme parabole,** Saint-augustin, CH-Saint-Maurice, 2003.

Frédéric ANTOINE, **Le grand malentendu. L'Eglise a-t-elle perdu la culture et les médias ?** Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Jacques ARNOULD, **Les moustaches du diable,** Le Cerf, Paris, 2003.

THERESE D'AVILA, **Le château intérieur** suivi de **Pensées sur l'amour de Dieu,** Le Cerf (Sagesses chrétiennes), Paris, 2003.

Paul AYMARD, **Cœur à cœur avec Marie.** Le Rosaire, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Daniel BACH, **Elie, l'impulsif. Et pourtant à chacun sa place,** Le Moulin, CH-Poliez-le-Grand, 2003.

Hélène et Jean BASTAIRE, **Le Dieu mendiant**, Le Cerf (Epiphanie), Paris, 2003.

Maria BESANCON, **"Le Fils de l'homme" et l'épouse. La figure nuptiale du Cantique des Cantiques,** Parole et Silence, Paris, 2003.

Pia BIEHL (textes), Anne WESTERDUIN (illustration), **Dis, Bon Dieu. Prières d'enfant,** Fidélité, B-Namur, 2002.

Benoît M. BILLOT, **Le chemin de Tobie. Initiation et guérison,** Lethielleux, Paris, 2003.

Yolande BOINNARD, **Le temps perdu,** Ed. saint-augustin, CH-Saint-Maurice, 2003.

Marie-Nicole BOITEAU (Présentation), **Jean-Paul II médite les mystères lumineux,** Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 59), Paris, 2003

Philippe BORDEYNE (dir.), **Bible et morale,** Le Cerf (Lectio divina, HS), Paris, 2003.

Bx Fr. Titus BRANDSMA, **Itinéraire spirituel du Carmel,** *Parole et Silence* (Grands Carmes ; 1), Paris, 2003.

Marc-Henry BROCH, **Professeur principal. Exercer au quotidien,** Chronique sociale, Lyon, 2003.

Jean-Louis BRUGUES, **Précis de théologie morale. Tome 2: Anthropologie morale. Bonheur, liberté, conscience,** Parole et Silence (Essai de l'Ecole Cathédrale), Paris, 2003.

François BRUNE, **Saint Paul. Le témoignage mystique**, Oxus, Paris, 2003.

Régis BURNET, **Epîtres et lettres. Ier – IIe siècle. De Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne**, Le Cerf (Lectio divina ; 192), Paris, 2003.

Olivier de CAGNY, **Les prières eucharistiques**, Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 62), Paris, 2003.

Rafael CALATAYUD GASCO, **Beso humano y osculo cristiano,** Edicep, E-Valencia, 2003

Henri CALDELARI, **L'homme au cœur de Dieu**, Saint-Augustin/Saint-Paul, Saint-Maurice (CH)/Versailles, 1995.

Philippe CAPELLE (éd.), **Phénoménologie et christianisme chez Michel Henry. Les derniers écrits de Michel Henry en débat**, Le Cerf (Philosophie et théologie), Paris, 2003.

Jacques CAZEAUX, **Histoire, utopie, mystique. Ouvrir la Bible comme un livre**, Le Cerf, Paris, 2003.

Philippe CHENAUX, **Pie XII. Diplomate et pasteur,** Le Cerf, Paris, 2003.

Pierre CLAVERIE, **Donner sa vie. Six jours de retraite sur l'Eucharistie,** Le Cerf, Paris, 2003.

Maurice COCAGNAC, **Sacré et secret. Méditer pour entrer dans la profondeur des textes**, Le Cerf (Lire la Bible ; 131), Paris, 2003.

Daniel COFFIGNY, **Brasier d'amour est notre Dieu**, La Toison d'Or, Paris, 2002.

Noël COPIN, **Vatican II retrouvé,** Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Claude DAGENS, Véronique MARGRON, **Le rosaire de lumière,** Le Cerf, Paris, 2003.

Walter DANIEL, **La vie d'AElred, abbé de Rievaulx**, Abbaye Notre-Dame-du-Lac (Pain de Citeaux ; série 3 ; 19), Québec, 2003.

Eric DARONNAT, **Nul grand chien,** Trévoux, La Compagnie de Trévoux, 2003.

Charles DELHEZ, **Lettres à Do,** Fidélité, Paris, 2003.

Adalbert de VOGÜE, **Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, Tome VIII**, Le Cerf, Paris, 2003.

Philippe DENIS, **Le temps du voyage. De Johannesburg à Bruxelles en taxi-brousse,** Le Cerf, Paris, 2003.

Nicolas DIETERLE, **La pierre et l'oiseau. Journal spirituel : 1994 – 2000**, Labor et Fides (Petite bibliothèque de spiritualité), CH-Genève, 2003.

Patrick DONDELINGER (dir.), **Faut-il croire au merveilleux ? Actes du colloque de Metz, 12/13 mai 2000,** Le Cerf / Université de Metz, Paris / Metz, 2003.

Emmanuelle DUEZ-LUCHEZ, **La catéchèse, entre saveurs et savoirs,** L'Atelier, Paris, 2003.

Jean DUJARDIN, **L'Eglise catholique et le peuple juif. Un autre regard**, Calmann-Lévy (Diaspora), Paris, 2003.

Jean DUMAS, **L'arc-en-ciel des religions. Conflits et défis,** Labor et Fides (Petite bibliothèque de spiritualité), CH-Genève, 2003.

Christian FELDMANN, **Mère Térésa. Une vie où la charité demeure**, Saint-augustin, CH-Saint-Maurice, 2002.

David FLUSSER, **La secte de la mer morte. L'histoire spirituelle et les manuscrits**, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Eric FUCHS, **L'éthique chrétienne. Du Nouveau Testament aux défis contemporains,** Labor & Fides (Le champ éthique ; 40), CH-Genève, 2003.

Jacques GAGEY, **Identité, sexualité, ritualité. Le positionnement psychanalytique de la problématique sexuelle et la morale catholique,** Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, 2003.

Adolphe GESCHE, **Pensées pour penser**, I, Le mal et la lumière, Le Cerf, Paris, 2003.

Pierre GIBERT, **Les enfants de la guerre. 1914 – 1962,** Bayard, Paris, 2003.

Anselm GRUN, **Le mariage. Bénédiction pour la vie commune,** Médiaspaul, Paris, 2003.

Anselm GRUN, **la confirmation. Force et responsabilité,** Médiaspaul, Paris, 2003.

Anselm GRUN, **Le baptême. Célébration de la vie,** Médiaspaul, Paris, 2003.

Yves-Marie HABERT, **Paul Claudel regarde la Croix,** Parole et Silence, Paris, 2002.

Bernard HERZOG, **Les 7 fléaux. Le péril écologique,** Editions du CRAM, Québec, 2003.

Alain HOUZIAUX, **Les grandes énigmes du Credo,** Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Michel HUBAUT, **La joie de vivre l'Evangile à la suite de François d'Assise**, Ed. de l'atelier/Ed. franciscaines, Paris, 2003.

Thierry-Dominique HUMBRECHT, **Le théâtre de Dieu. Discours sans prétention sur l'éloquence chrétienne**, Parole et Silence, Paris, 2003.

Dominique JACQUEMIN, **Bioéthique, médecine et souffrance. Jalons pour une théologie de l'échec,** Médiaspaul (Interpellations ; 13), Québec, 2002.

Françoise JACQUIN, **Une amitié sacerdotale. Jules Monchanin-Edouard Duperray, 1919-1990**, Ed. Lessius (Au singulier ; 7), B-Bruxelles, 2003.

Agnès KIM MI-JEUNG, **Péché et harmonie. Pour une théologie du péché dans le contexte confucéen,** Le Cerf (Cogitatio fidei ; 234), Paris, 2003.

Thomas KOWALSKI, **Les oracles du serviteur souffrant,** Parole et Silence (Cahiers de l'Ecole Cathédrale ; 49), Paris, 2003.

Christiane LACOSTE (textes), Muriel BLONDEAU (illustrations), **Prier, à quoi ça sert? Et autres questions impertinentes,** Fidélité, B-Namur, 2002.

Ghislain LAFONT, **Promenade en théologie,** Lethielleux, Paris, 2003.

Pierre LANGERON, **Les instituts séculiers. Une vocation pour le nouveau millénaire**, Le Cerf, Paris, 2003.

Olivier LARIZZA, **La théorie de la petite cloche,** Anne Carrière, Paris, 2003.

Georges LAURIS, **Mille et une nuits avant Noël. Contes bibliques**, Le Cerf, Paris, 2003.

Eloi LECLERC, **Le chant des sources**, Ed. de l'atelier/Ed. franciscaines, Paris, 2003.

Jean-Marie LE MINOR, **Le mont Saint-Odile,** Alan Sutton (Mémoire en images), Saint-Cyr-sur-Loire, 2003.

Jean-Michel MALDAME, **Science et foi en quête d'unité. Discours scientifiques et discours théologiques**, Le Cerf, Paris, 2003.

Jean MANSIR, **Le souffle du silence. A la recherche de la paix intérieure,** Le Cerf (Epiphanie), Paris, 2003.

Daniel MARGUERAT (dir.), **Quand la Bible se raconte,** Le Cerf (Lire la Bible ; 134), Paris, 2003.

Frédéric MARLIERE, **Le secret de nos origines. Relirer la Genèse**, Ed. Anne Sigier, Québec, 2003

Jean-Marie MATHIEU, **Le nom de Josué-Jésus en hébreu et en arabe,** Outre-part Editions, Saint-Marcellin, 2002.

Andrée MATTEAU, **Vagin et ses amis interviewés,** Les Editions du CRAM, Québec, 2003.

Guillaume de MENTHIERE, **L'art de la prière. Je vous salue Marie**, Mame-Edifa, Paris, 2003.

Joseph de MIJOLA, **Le scrabble de Dieu,** Le Cerf (Epiphanie), Paris, 2003.

Olivier MILLET (dir.), **Bible et littérature,** Honoré Champion, Paris, 2003.

Sœur MYRIAM, **Prenez la paix. Un chemin de prière**, Desclée de Brouwer, Paris, 2002.

Colette NYS-MASURE (textes), Bern WERY (illustrations), **Prières glanées**, Fidélité, B-Namur, 2003.

Clotilde NYSSENS (réalisation), **Les chrétiens en politique**, Fidélité, (Que penser de...? ; 52), B-Namur, 2002.

Dom Bernardo OLIVERA, **L'Evangile à l'école cistercienne de l'amour. Lettres, conférences et homélies 1990-2002**, Abbaye Notre-Dame du Lac (Voix monastique ; 12), Québec, 2003.

ORIGENE, **Exégèse spirituelle. V. Les Paraboles évangéliques,** Le Cerf (Foi vivante ; 422), Paris, 2003.

ORIGENE, **Exégèse spirituelle. IV. Josué, Les Juges, Samuel et les Prophètes,** Le Cerf (Foi vivante ; 420), Paris, 2003.

Raimon PANIKKAR, **La Trinité. Une expérience humaine primordiale**, Le Cerf, Paris, 2003.

Claire PATIER, **Par lui tout a été fait,** Parole et Silence, Paris, 2003.

Jean-Michel POFFET, **Heureux l'homme. La sagesse chrétienne à l'école du psaume 1**, Le Cerf, Paris, 2003.

Pierre PRIGENT, **Ils ont filmé l'invisible, la transcendance au cinéma,** Le Cerf, Paris, 2003.

Yves PRIGENT, **La cruauté ordinaire. Où est le mal ?**, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Joseph RATZINGER, **Faire route avec Dieu. L'Eglise comme communion,** Parole et Silence, Paris, 2003

Jacques RENDERS (dir.), **40 fois "7 clés" pour agir et comprendre en catéchèse,** Lumen Vitae/Averbode/ L'Atelier, Bruxelles/Averbode/Paris, 2003.

Chantal REYNIER, **La Bible et la mer,** Le Cerf (Lire la Bible ; 133), Paris, 2003.

Jean RIGAL, **L'Eglise en quête d'avenir. Réflexions et propositions pour les temps nouveaux**, Le Cerf, Paris, 2003.

Gabriel RINGLET (textes), Jacques AUBELLE (illustrations), **Prières glanées,** Fidélité, Namur/Paris, 2003.

Claude-Henri ROCQUET, **Elie ou la conversion de Dieu**, Lethielleux, Paris, 2003.

Richard SCHAEFFLER, **Le langage de la prière. Essai d'analyse philosophique,** Le Cerf, Paris, 2003.

Thierry SCHERRER, **Nous avons contemplé sa gloire,** Parole et Silence, Paris, 2003.

Christoph SCHÖNBORN, **Pensées sur l'Evangile,** Parole et Silence, Paris, 2003

Christoph SCHÖNBORN, **Le défi du christianisme**, Le Cerf (L'histoire à vif), Paris, 2003

Alain SCOONVAERE (réalisation), **Les soins palliatifs**, Fidelité (Que penser de...? ; 53), B-Namur, 2002.

Martine SEVEGRAND (dir.), **Contribution pour l'avenir du christianisme**, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Nicolas STANDAERT, **L'"autre" de la mission. Leçons à partir de la Chine, Lessius** (L'Autre et les autres ; 4), B-Bruxelles, 2003

Marie-Noëlle THABUT, **Le Messie,** Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Nechama TEC, **Dans la fosse aux lions. La vie d'Oswald Rufeisen**, Lessius (Au singulier ; 6), B-Bruxelles, 2003.

Christoph THEOBALD, **Présences d'Evangile. Lire les Evangiles et l'Apocalypse avec l'Eglise d'Algérie et d'ailleurs.** Les Editions Ouvrières, Paris, 2003.

Antonion VALERIANO, **Nican Mopohua,** Trad. et prés. de R. Brodeur, La Compagnie de Trévoux, Trévoux, 2003.

Joseph-Marie VERLINDE, **L'anneau et la couronne**, I. **Nous avons vu se lever son étoile.** Parole et Silence, Paris, 2003.

Denis VILLEPELET, **L'avenir de la catéchèse**, Ed. de l'atelier/Lumen Vitae, Paris, 2003.

GROUPE MEDIATHEC, **Une Eglise des ondes ? Vingt ans de radios chrétiennes en France,** Profac, Lyon, 2002.

UNE MONIALE, **Vol d'esprit sur le mystère de la très-saincte Trinité,** La Compagnie de Trévoux, 2003.

COMMISSION EPISCOPALE DE LA CATECHESE ET DU CATECHUMENAT, **Aller au cœur de la foi. Questions d'avenir pour la catéchèse**, Bayard/ Cerf/Fleurus-Mame, Paris, 2003.

COMMUNAUTE DE TAIZE, **En ton amour je me confie. Méditer la Bible dans le silence, le partage et le chant,** Les Presses de Taizé, 2003.

CENTRE NOTRE-DAME DE VIE, **Visage de Dieu, visage de l'homme. La vie spirituelle dans le monde contemporain,** Parole et Silence, 2003.

DU ROI SALOMON A UMBERTO ECO, **Le cantique des cantiques**. Anthologie, Le Cerf, Paris, 2003

Bâtir la paix, bouddhistes et chrétiens s'engagent, Cahiers de Meylan (2003), Grenoble, 2003.

La bioéthique en questions, Cahiers de Meylan (2002 – 2), Grenoble, 2003.

BULLETIN POUR L'ABONNEMENT 2004

Nom . . . .

Rue . . . .

Code postal . . . . Ville . . . .

Pays . . . . Votre numéro d'abonné(e) . . . .

	Ordinaire	Soutien
France	38,50 €	50 €
Etranger	45 €	60 €

Pour les quatre numéros, le supplément par avion est de 7 €.

Les abonnements de soutien permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix.

L'abonnement 2004 vous donne droit aux n[os] 261-264.

Pour se réabonner, on peut découper ce bulletin ou, plus simplement, joindre au chèque la bande d'envoi de ce numéro.

Libeller le chèque à l'ordre de *Lumière et Vie* sans oublier de noter le numéro d'abonné(e).

CCP Lumière & Vie 3038 78 A Lyon
IBAN : FR09 2004 1010 0703 0387 8A03 843 BIC : PSSTFRPPLYO

Directrice de la publication : Isabelle Chareire – Imprimerie BOSC France – 69630 CHAPONOST
Dépôt légal : 10383 – 2e trimestre 2004 – Commission paritaire : N° 0904 G 50845